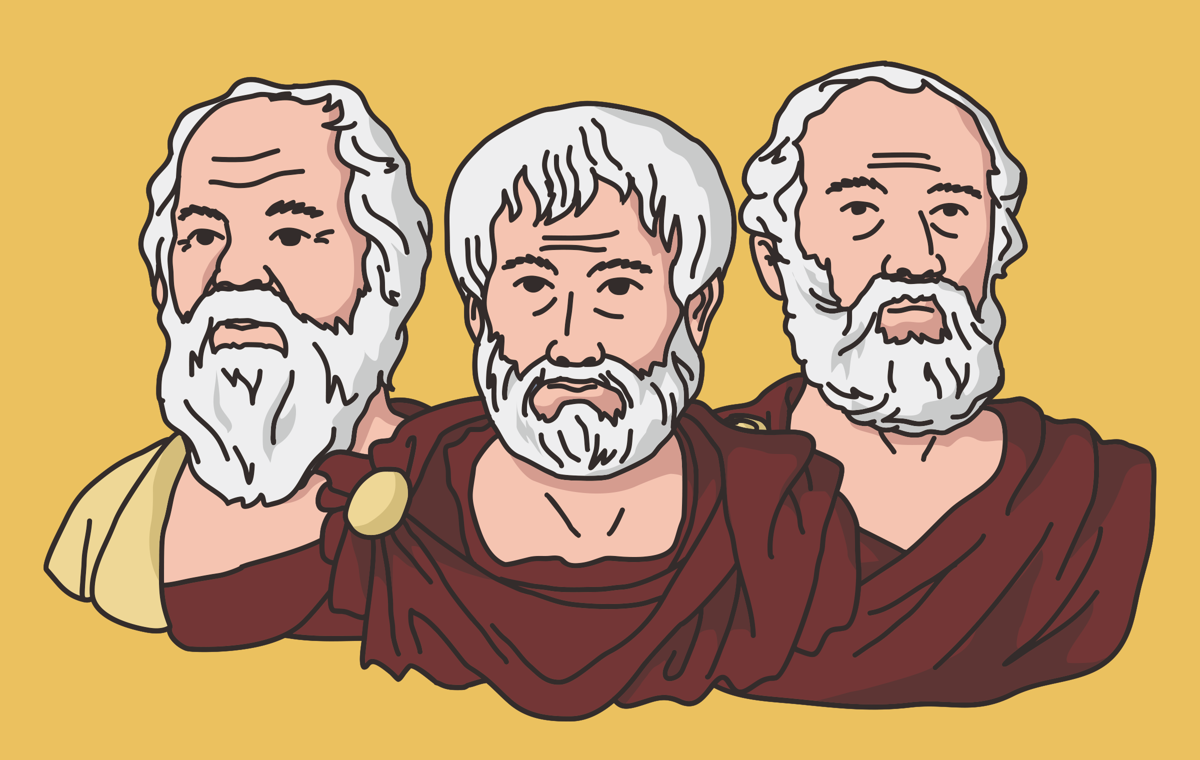
برتراند رسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الأول

الفلسفة القديمة



ترجمة زكي نجيب محمود

تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول)

الفلسفة القديمة

تأليف

برتراند راسل

ترجمة

زكي نجيب محمود

مراجعة

أحمد أمين



تاريخ الفلسفة الغربية
(الكتاب الأول)

برتراند راسل

A History of Western Philosophy 1

Bertrand Russell

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٠ ٣٤٧٠ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٤٥.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٦٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

تصدير

لا بُدَّ من كلمة اعتذار قصيرة أُبرِز بها موقفي إن أردتُ لهذا الكتاب أن ينجو من لومٍ أعنف ممَّا يجدر به؛ إذ لا شك عندي أنه حقيقٌ ببعض اللوم.

فالاعتذار واجب لهؤلاء الإخصائيين الذين اختصوا أنفسهم بدراسة هذا المذهب أو ذاك، وبدراسة الفلاسفة فُرادى؛ فقد يجوز لي أن أستثني ليبنتز، ثم أقرِّر بعد ذلك أن كل فيلسوف ممَّن تناولتُ بالدرس، يجد عند سواي من يعلم عنه أكثر ممَّا أعلم. لكنه لا مندوحة لنا — إن أردنا أن نكتب الكتب بحيث تشمل ببحثها نطاقًا واسعًا — لا مندوحة لنا عن أن يُنفق أولئك الذين سيكتبون مثل هذه الكتب، وقتًا في أي جزءٍ من أجزاء ما يكتبون، أقصر من الوقت الذي يمكن أن يُنفقه فيه رجلٌ حصر مجهوده في دراسة مؤلَّف واحد، أو في دراسة فترة قصيرة من الزمن. أقول إنه لا مندوحة لنا عن ذلك ما دمنا لا نتصف بالخلود. وقد تجد طائفةً ممَّن يحملهم التبحُّر في العلم على الصرامة التي لا تعرف هوادة، تُصر إزاء ذلك على أن الكتب التي تتناول بالدرس مجالًا واسعًا، لا ينبغي لها أن تُكتب قط، فإن كُتبت، وجب أن تتألَّف من أبحاثٍ فردية يتعاون في كتابتها كثرة من المؤلفين. بيد أنه إذا ما تعاون على الكتاب الواحد مؤلفون عدة، فقد الكتاب شيئًا؛ ذلك لأنه لو كانت هنالك وحدة سير التاريخ، ولو كانت هناك علاقة وثيقة بين السابق واللاحق، كان حتمًا — إذا أردنا إبراز هذه العلاقة — أن ترتبط الفترة السابقة مع الفترة اللاحقة في عقلٍ واحد؛ فقد يتعذَّر على من يدرس روسو أن يوفِّي علاقة روسو حقَّها بإسبرطة كما وصفها أفلاطون وفلوطرخس؛ وكذلك المؤرخ الذي يؤرخ لإسبرطة قد لا يكون على درايةٍ يتنبَّأ بها من دراسته شيئًا عن «هوبز» و«فخته» و«لنين». وإن هذا الكتاب لينشد فيما ينشده من الأغراض، أن يُبرز أمثال هذه العلاقات، وإنه لغرضٌ يستحيل أن يتحقَّق إلا في كتابٍ يستعرض ميدانًا فسيحًا.

ولقد كُتبت كتب كثيرة في تاريخ الفلسفة، لكن ليس بينها — فيما أعلم — كتاب واحد ينشد نفس الغاية التي أخذتُ نفسي بتحقيقها؛ فالفلاسفة نتائج وأسباب في آنٍ معًا؛ هم نتائج للظروف الاجتماعية ولِما يسود عصورهم من سياسةٍ ونظم اجتماعية، وهم كذلك أسباب (إن أسعفهم الحظ) لِما يسود العصور التالية من عقائد تشكِّل السياسة والنظم الاجتماعية؛ لكنك واجد في معظم الكتب التي تؤرخ الفلسفة، كل فيلسوف قائم وحده كأنما يُحيط به خلاء؛ إذ ترى آراءه مبسوطةً في غير علاقةٍ تربطها بغيرها، اللهم إلا أن تُربط بآراء الفلاسفة الأسبقين على أحسن تقدير. أمَّا أنا فقد حاولت — على عكس ذلك — أن أعرض كل فيلسوف باعتباره نتيجةً تولَّدت عن الوسط الذي يعيش فيه، دون أن أُجاوز في ذلك حدود الصدق. حاولت أن أعرض كل فيلسوفٍ باعتباره رجلًا تبلورت فيه وتركزت أفكار ومشاعر كانت شائعةً على نحوٍ مبهم مُبعثر في المجتمع الذي كان هذا الفيلسوف أحد أعضائه.

وقد اقتضى ذلك أن أُضيف فصولًا في التاريخ الاجتماعي الخالص؛ إذ يستحيل على أي إنسانٍ أن يفهم الرُّواقيين والأبيقوريين بغير شيء من العلم بالعصر الهليني، أو أن يفهم الإسكولائيين دون أن يُلم بقليلٍ من معرفة الكنيسة كيف تطوَّرت بين القرنين الخامس والثالث عشر؛ ولذلك تراني قد أوجزت القول في مراحل التاريخ الرئيسة التي بدا لي أنها أثَّرت أبلغ الأثر في التفكير الفلسفي، غير أني قد أطنبت القول في ذلك كل الإطناب، حينما توقَّعت ألَّا يكون التاريخ مألوفًا لطائفةٍ من القراء — مثال ذلك ما يخص العصور الوسطى — ومع ذلك فقد راعيت في هذه الفصول التاريخية أن أستبعد استبعادًا تامًّا كل ما رأيته ضئيل التأثير، أو عديمه، في الفلسفة التي عاصرته أو أعقبته.

ومشكلة الاختبار في كتابٍ كهذا الكتاب مشكلة جد عسيرة؛ فإذا أنت أخليت الكتاب من التفصيل، جاء سخيفًا، وإذا أدخلت فيه التفصيل، تعرَّضت لخطرٍ هو أن يجيء الكتاب من الطول بحيث لا يُحتَمل. ولقد وقفتُ في ذلك إلى حلٍّ وسط، وهو أني قصَرتُ بحثي على أولئك الفلاسفة الذين أراهم ذوي أهمية تستوقف النظر، ثم ذكرت عنهم من التفصيلات ما يُعين على التوضيح، وبث الحياة، حتى ولو لم تكن تلك التفصيلات من الأهمية الجوهرية بمكان.

لم تكن الفلسفة منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها، كلَّا ولا كانت أمرًا تتنازعه قِلةٌ من العلماء، بل كانت جزءًا لا يتجزَّأ من حياة المجتمع؛ ولذا حاولتُ أن أنظر إليها على هذا الاعتبار، فلو كان لهذا الكتاب قيمة على الإطلاق، فإنما تستمد قيمته من هذه النظرة.

وهذا الكتاب مدين بوجوده للدكتور ألبرت س. بارنز Albert C. Barnes؛ لأنني وضعت أساسه ليكون محاضرات تُلْقى في «مؤسسة بارنز» في بنسلفانيا، وألقيتُ من هذه المحاضرات بعضها هناك.

ولقد عاونتني زوجتي «باتريشيا رسل Fatricia Russell» معاونةً كبرى في هذا الكتاب، كما عاونتني في معظم ما أدَّيته خلال الثلاثة عشر عامًا الأخيرة (بالنسبة إلى صدور هذا الكتاب سنة ١٩٤٦م)، عاونتني في البحث وفي نواحٍ شتى غير ذلك.

مقدمة

إن نظراتنا في الحياة وفي المجال «الفلسفي» وليدة عاملين؛ أولهما: الآراء الدينية والخلقية الموروثة. وثانيهما: ذلك الضرب من طرائق البحث الذي يصح أن يوصَف بأنه بحثٌ «علمي» مطلِقِين هذه الكلمة بأوسع معانيها. ولقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم اختلافًا بعيد المدى، بسبب اختلافهم في نسبة هذين العاملين أحدهما إلى الآخر، حين ألغَوا منها مذاهبهم، على أن وجود العاملَين جنبًا إلى جنب هو الذي يسم الفلسفة ببعض ما تتسم به من طابعٍ خاص.

وكلمة «الفلسفة» قد أُطلِقَت على سبلٍ شتى، تختلف اتساعًا وضِيقًا، وأنا الآن أعرضها بمعنًى واسع جدًّا، سأُحاول أن أوضِّحه فيما يلي:

فأُحب أن أفهم «الفلسفة» على أنها وسطٌ بين اللاهوت والعلم؛ فهي تُشبِه اللاهوت في كونها مؤلَّفةً من تأملات في موضوعات لم تبلغ فيها بعدُ علم اليقين، لكنها كذلك تُشبِه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر ممَّا تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرًا عن قوة التقليد أو قوة الوحي. والعلم — فيما أرى — هو الذي يختص بالعلم اليقين، أمَّا اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التي تجاوز حدود المعرفة اليقينية. على أنك واجدٌ بين اللاهوت والعلم «منطقة حرة» حلالًا للطرفين جميعًا؛ فهي معرض لهجمات الفريقين معًا، وهذه «المنطقة الحرة» هي الفلسفة؛ فيكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر ممَّا يستثيرها أي شيءٍ آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه. على أن الإجابات التي أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتي كانت تبعث الرضى في النفوس، لم تعد تُقنعنا كما أقنعَت أسلافنا، ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي: أيكون العالم منقسمًا إلى عقلٍ ومادة؟ وإن كان كذلك، فما العقل وما المادة؟ هل العقل تابعٌ للمادة أم إنه ينفرد بقوًى خاصة به؟ أفي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطوَّر

الكون ساعيًا نحو غايةٍ معينة؟ أحقًّا هنالك في الطبيعة قوانين، أم إننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة إرضاءً لرغبتنا الفطرية في النظام؟ تُرى هل يكون الإنسان كما يراه عالم الفلك؛ قطعةً ضئيلة من الكربون المشوب مخلوطًا بماء، يزحف عاجزًا على كوكبٍ صغير غير ذي خطر؟ أم يكون الإنسان كما رآه هاملت؟ أم لعله مزيج من الجانبين معًا؟ هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضيع، أم إن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف، فما عناصره وكيف لنا أن نحياه؟ ألَا بد للخير أن يكون خالدًا لكي يكون جديرًا عندنا بالتقدير، أم الخير حقيق منا بالسعي وراءه حتى إن كان الكون صائرًا إلى فناءٍ محتوم؟ هل تمَّت ما يجوز تسميته بالحكمة، أم إن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذَّبت إلى الدرجة القصوى من التهذيب؟

تلك أسئلة لا تستطيع الجواب عنها في المعامل؟ وقد تقدَّمت لنا مذاهب اللاهوت بإجاباتٍ قطعت فيها برأيٍ حاسم أكثر ممَّا يجوز لإنسانٍ أن يقطع ويحسم، فكان حسمها ذاك هو نفسه الذي حدا بالعقل الحديث أن ينظر إلى تلك الإجابات بعين الريبة، ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل، إن لم نَقُل إن مهمتها هي الإجابة عنها.

وقد تسأل قائلًا: فيمَ إذن ضياع الوقت في أمثال هذه المسائل التي لا سبيل إلى حلها؟ ويستطيع المجيب عن هذا السؤال أن يجيب باعتباره مؤرخًا، أو باعتباره فردًا تروعه وحشة الكون.

وفي هذا الكتاب جواب المؤرخ، سأعرضه في غضونه ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، فمذ أصبح الإنسان قادرًا على التأمل الحر بدأت أفعاله — من نواحٍ كثيرة — هامة — تنبني على ما يرتئيه من آراءٍ في العالم وفي الحياة الإنسانية، وفيما هو خير وما هو شر، وهذا صحيح بالنسبة إلى يومنا الراهن صحته في أي وقت مضى، فلستَ بمستطيع أن تفهم عصرًا من العصور أو أمةً من الأمم، إلا إذا فهمتَ فلسفتها، ولكي تفهم فلسفتها، ينبغي أن تكون فيلسوفًا إلى حدٍّ ما؛ فها هنا ترى سببيةً متبادلة بين الطرفين! فظروف الحياة التي يحياها الناس لها أثرها البالغ في تكوين فلسفتهم، لكن العكس كذلك صحيح، وهو أن فلسفتهم تؤثر أثرًا بالغًا في ظروف حياتهم، وهذا التفاعل الذي امتدَّ ما امتدت القرون، هو موضوع ما يلي من صفحات.

على أن ثمت جوابًا آخر هو أكثر من جواب المؤرخ مسًّا لنفس المجيب؛ فالعلم ينبئنا بما نستطيع العلم به، لكن ما نستطيع العلم به نزر يسير، وإذا نحن أنسيناكم هنالك ممَّا لا نستطيع معرفته، فإننا نفقد حساسيتنا بالنسبة إلى أشياء كثيرة هي من الخطورة بمكانٍ

جد عظيم. أمَّا اللاهوت فتراه من ناحيةٍ أخرى يحملنا على إيمانٍ أعمى بأننا نعلم شيئًا عن جوانب نحن في الواقع جاهلون بها. وهو ببثه هذه العقيدة في نفوسنا، يولِّد فينا نوعًا من القحة الذميمة إزاء الكون. نعم إن امتناع اليقين — حين تحيط بنا الآمال والمخاوف بكل ما لها من قوة — أمرٌ أليم، لكن لا مناص لنا من احتماله إذا أردنا أن نعيش على غير سندٍ من الخيال الجامح الذي يبعث الطمأنينة في النفوس؛ فليس من الخير أن ننسى المسائل التي تُثيرها الفلسفة، ولا من الخير أن نحمل أنفسنا على العقيدة بأننا وجدنا حلول تلك المسائل على نحوٍ لا يأتيه الشك أبدًا؛ فلعل المهمة الرئيسة التي ما يزال في مقدور الفلسفة أداؤها في عصرنا هذا، هي أن تعلِّمنا كيف نعيش في غير يقينٍ بشيء، دون أن تشل قوانا ذبذبة التشكك.

وقد بدأت الفلسفة — باعتبارها متميِّزةً عن اللاهوت — في اليونان إبَّان القرن السادس قبل الميلاد، فلما أن قطعت شوطها في العصر القديم، عاد اللاهوت فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما، وكانت للكنيسة الكاثوليكية السيادة على الفلسفة في ثاني عصورها العظمى، وذلك من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، هذا إذا استثنينا نفرًا من عظماء الثائرين؛ مثل الإمبراطور فردريك الثاني (١١٩٥–١٢٥٠م)، وكان ختام هذه المرحلة اضطرابات بلغت مداها في حركة الإصلاح الديني. وأمَّا المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة، وهي التي تمتد من القرن السابع عشر إلى يومنا الحاضر، فيسودها العلم سيادةً لم يبلغ مثلها في أيٍّ من المرحلتين السابقتين؛ فلم تزل للعقائد التقليدية أهميتها عند الناس، لكنهم شعروا أنها بحاجةٍ إلى ما يؤيدها، وما انفكت تلك العقائد يصيبها التعديل كلما اقتضى العلم ذلك. ولست ترى بين فلاسفة هذه المرحلة إلا عددًا قليلًا ممن يُعدُّون صحاح العقيدة الدينية من وجهة النظر الكاثوليكية، فتراهم يهتمون بالتفكير في «الدولة» الدنيوية أكثر من اهتمامهم بالتفكير في الكنيسة.

وسنرى خلال العصور كلها أن التماسك الاجتماعي والحرية الفردية — شأنهما في ذلك شأن الدين والعلم — لم يزالا في تنازع، أو قل إن العلاقة بينهما كانت قلقة؛ ففي اليونان ظفر المجتمع بتماسك أفراد لمَّا ظفر منهم بالولاء للدولة المدينة (أي التي قوامها المدينة الواحدة)، وحتى أرسطو نفسه — على الرغم من أن الإسكندر في عصره كان في طريقه إلى إزالة دولة المدينة الواحدة — لم يستطع أن يرى حسنةً في أي نوعٍ آخر من أنواع الدولة غير هذا. وقد اختلفت دويلات المدن اختلافًا بعيدًا في مقدار ما تتطلَّبه من تحديد حرية الفرد في سبيل ولائه للمدينة، فلم يمكن للفرد في إسبرطة من الحرية أكثر ممَّا للفرد

اليوم من حريةٍ في ألمانيا أو الروسيا، وأما في أثينا، فعلى الرغم من حالات ظهرت فيها روح الاضطهاد آنًا بعد آنٍ، إلا أن الأفراد فيها تمتعوا بدرجةٍ من الحرية أكثر جدًّا ممَّا تألف من سواها، وأعني حريتهم (في خير عصورهم) من القيود التي تفرضها الدولة على أبنائها. على أن الفكر اليوناني كانت تسوده — إلى عهد أرسطو — روح الولاء الديني والولاء الوطني لـ «المدينة» التي يتبعها الفرد؛ فالنُّظم الأخلاقية بها كانت مصبوبةً على نحوٍ يلائم حياة المواطنين،[1] وكان فيها عنصر سياسي قوي، فلما خضع اليونان للمقدونيين أولًا ثم الرومان بعد ذلك، لم يعد في حدود المستطاع لهم أن يَحيَوا وفق الأفكار التي كانت صالحةً لهم أيام استقلالهم؛ فنتج عن هذا من جهة؛ فقدانُهم شيئًا من فنونهم بسبب انحرافهم عن مجرى تقاليدهم، كما نتج من جهةٍ أخرى ازديادٌ في قوة الأخلاق الفردية ونقص في الأخلاق الاجتماعية، فذهب الرواقيون إلى أن الحياة الفاضلة هي في العلاقة بين الروح والله، أكثر منها علاقة بين الفرد والدولة، فمهَّدوا بذلك الطريق للمسيحية التي تُشبه الرواقية في عدم قيامها أساسًا على السياسة؛ وذلك لأن أتباعها في الثلاثة القرون الأولى لم يكن لهم تأثير في الحكومة. ولم يعد التماسك الاجتماعي خلال الستة القرون والنصف قرن التي تمتد بين الإسكندر وقسطنطين، لم يعد ذلك التماسك مستندًا من الفلسفة ولا من ضروب الولاء القديمة، بل كان يُفرض بالقوة، بقوة الجيوش أولًا، ثم بقوة الإرادة المدنية ثانيًا؛ فجيوش الرومان وطرق الرومان وقانون الرومان وحكام الرومان، كل أولئك قد خلق نظام الدولة المركزية القوية بادئ ذي بدء، ثم عمل بعد ذلك على الاحتفاظ بما خلق، ولا نستطيع أن نرد إلى الفلسفة الرومانية شيئًا من ذلك؛ لأنه لم يكن للرومان فلسفة.

وخلال هذه الفترة الطويلة كلها، طرأ على الأفكار اليونانية الموروثة من عصر الحرية تحوُّل تدريجي، فازدادت الأهمية النسبية لبعض الأفكار القديمة، خصوصًا الأفكار التي نعدها أفكارًا دينيةً على وجه التحديد، بينما نبذت أفكار أخرى أكثر من الأولى اعتمادًا على العقل، وإنما نبذت هذه الأفكار العقلية لأنها لم تعد تُوافق روح العصر، وعلى هذا النحو أخذ الوثنيون المتأخِّرون يشذِّبون من أطراف التقاليد اليونانية، حتى أصبحت تلك التقاليد صالحةً للاندماج في العقيدة المسيحية.

[1] الكلمة بالإنجليزية هي Citizens، وهي منسوبة إلى City. إن المدينة ممَّا يدل على أن فكرة الوطن وفكرة المدينة مرتبطتان عند اليونان ارتباطًا شديدًا. (المعرب)

وقد كانت المسيحية عاملًا على نشر رأي هام، كان متضمَّنًا بالفعل في تعاليم الرواقيين، لكنه لم يكن يلائم روح الأقدمين، وأعني به الرأي القائل بأن واجب الإنسان نحو الله أَولى بالطاعة من واجبه نحو الدولة،[٢] وهو نفسه الرأي الذي قرَّره سقراط والحواريون بأنه ينبغي «لنا أن نُطيع الله قبل أن نطيع الإنسان»، ولقد ظلَّ هذا الرأي قائمًا رغم تحوُّل قسطنطين عن عقيدته؛ وذلك لأن الأباطرة المسيحيين الأوائل كانوا من الآريين أو ممن يميلون إلى الآرية، فلما أصبح الأباطرة خُلَّص العقيدة المسيحية، توارى ذلك الرأي، لكنه لبث دفينًا في الدولة البيزنطية، كما كان كامنًا في الإمبراطورية الروسية التي قامت بعد ذلك، والتي استمدَّت مسيحيتها من القسطنطينية،[٣] أما في الغرب، حيث لم يلبث الغزاة البرابرة الزنادقة أن حلوا محل الأباطرة الكاثوليك (ما عدا بعض أجزاء الغال)، فإن سيادة الولاء الديني على الولاء السياسي ظلت قائمة، وهي — إلى حدٍّ ما — لا تزال قائمة.

وقضى غزو البرابرة على حضارة أوروبا الغربية قضاءً دام ستة قرون، ولئن تلكَّأت تلك الحضارة حينًا في أيرلندة، فقد جاء الدانمركيون بعدئذٍ في القرن التاسع وقضَوا عليها، لكنها قبل أن تخمد شعلتها هناك، كانت قد أنجبت رجلًا مرموقًا، هو «سكونس إرجينا»، وأما في الإمبراطورية الشرقية، فقد دامت المدنية اليونانية على قيد الحياة، لكنها كانت قد جفَّ عودها، كأنما هي أثر في متحف، وهكذا لبثت حتى سقطت القسطنطينية عام ١٤٥٣م، غير أن القسطنطينية لم تُخرج إلى العالم شيئًا قط ذا خطر، اللهم إلا أسلوبًا فنيًّا بالإضافة إلى القانون الروماني كما شرعه جستنيان.

وحدث إبَّان العصر المظلم الذي امتد من نهاية القرن الخامس حتى منتصف الحادي عشر، أن تعاورت العالمَ الروماني الغربي ضروبٌ من التغير تُثير الاهتمام إلى حدٍّ كبير؛ ذلك أن الصراع القائم بين الواجب نحو الله والواجب نحو الدولة، ذلك الصراع الذي بذرت المسيحية بذوره، اتخذ صورةً بين الكنيسة والملك. وقد امتدت سُلطة البابا القضائية الكنسية شملت إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وبريطانيا العظمى وأيرلندة وألمانيا واسكندناوة وبولندة، وكان نفوذه بادئ ذي بدء بالغ الضعف على الأساقفة ورؤساء الأديرة — فيما عدا إيطاليا وجنوبي فرنسا — لكنه منذ عهد جريجوري السابع (في أواخر القرن الحادي

[٢] لم يكن هذا الرأي مجهولًا في العصور الأولى؛ فنراه — مثلًا — مبسوطًا في مسرحية أنتجونا لسوفوكليز، لكن من آمن بهذا الرأي قبل الرواقيين نفر قليل.

[٣] وهذا هو السبب في أن الروسي الحديث يرى واجب الطاعة لستالين أَولى من اتباع «المذهب المادي الجدلي».

عشر)، بات نفوذًا حقيًّا وفعالًا؛ إذ أصبح رجال الكنيسة منذ ذلك العهد هيئةً موحدة في أوروبا الغربية كلها، تُديرها روما، وراحت تنشد لنفسها السلطان في إحكامٍ متدبر وصرامة لا ترحم، وحالفها التوفيق عادةً إلى ما بعد عام ١٣٠٠م كلما نشب صراعٌ بينها وبين أصحاب السلطة الدنيوية. ولم يكن الصراع بين الكنيسة والدولة مجرد صراع قائم بين رجال الدين والطوائف الأخرى، بل كان كذلك تجديدًا للنزاع بين بلاد البحر الأبيض المتوسط وبرابرة الشمال. ووجدت وحدة الإمبراطورية الرومانية ترديدًا لصداها في وحدة الكنيسة، وكانت طقوس الكنيسة مدوَّنةً باللاتينية، وأعلام رجالها أغلبهم من الإيطاليين والإسبانيين وأهل فرنسا الجنوبية؛ ولمَّا انتعشت أسباب التعليم بين هؤلاء، كان مدار التعليم عندهم تراث الأقدمين، حتى لقد كانت فكرتهم عن القانون والحكومة أقرب إلى القَبول عند مُرقص أورليوس منها عند ملوكهم المعاصرين لهم؛ فكانت الكنيسة تمثِّل اتصال العلاقة بالماضي، كما تمثِّل أرقى جوانب حضارة ذلك العصر، في آنٍ معًا.

أمَّا السلطة الدنيوية فقد كانت — على عكس ذلك — في أيدي ملوك وأشراف من السلالة التيوتونية، حاولوا ما استطاعوا أن يحتفظوا بالنظم الاجتماعية التي جاءوا بها من قلب الغابات الجرمانية، وكانت تلك النظم لا تعرف السلطان المطلق، كما كانت لا تستسيغ طاعة القانون التي رآها أولئك الغزاة الأقوياء ضربًا من الخمود السخيف الذي لا روح فيه؛ فقد كان على الملك أن يقتسم السلطان مع سادة الإقطاع، لكن الملك وهؤلاء السادة كانوا جميعًا سواءً في رغبتهم في أن تقرِّر عواطفهم آنًا بعد آن فورةً تتخذ صورة القتال أو الاغتيال أو النهب والسلب. نعم إن الملوك كانوا أحيانًا يتوبون ممَّا اقترفوا؛ لأنهم كانوا مخلصين في تقواهم، والتوبة على كل حال هي نفسها ضرب من العاطفة، لكن الكنيسة لم تُفلح قط في أن تظفر منهم بالسلوك الهادئ المطَّرد الفاضل، كهذا الذي يتطلَّبه صاحب العمل في عصرنا الحديث من عُماله، وكثيرًا ما يظفر به منهم؛ فما جدوى غزوهم للدنيا إذا لم يستطيعوا شرابًا واغتيالًا وغرامًا كلما دفعتهم نفوسهم إلى شيءٍ من ذاك؟ ولماذا تجب عليهم الطاعة — ومن حولهم جيوش تتبعهم من الفرسان الشامخين بأنوفهم — لِمَا يأمرهم به رجال حصروا أنفسهم في الكتب، وأسلموا أنفسهم للعزوبة وفضوا من حولهم قوة السلاح؟ فعلى الرغم ممَّا نهاهم عنه رجال الكنيسة، مضَوا في المبارزة وفي إنزال المحنة على بعضهم البعض بالقتال، واسترسلوا في المباريات وفي الغرام العذري، بل قد يثور الغضب بأحدهم فلا يتردَّد في اغتيال عَلَم من أعلام الكنيسة.

كانت القوات المسلحة كلها في جانب الملوك، ومع ذلك خرجت الكنيسة ظافرة، وإنما ظفرت الكنيسة بالنصر لأنها — من جهة — كادت تحتكر التعليم؛ ولأن الملوك — من جهةٍ

أخرى — كانوا في حربٍ لا تنقطع، بعضهم مع بعض، لكن العلة الرئيسية لنصر الكنيسة هي أن الحكام والشعب على السواء كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا بأن الكنيسة في يدها مفاتيح السماء؛ ففي يدها أن تقرِّر إن كان هذا الملك أو ذاك ليقضي وجوده الأبدي في الجنة أو في الجحيم، وفي مستطاع الكنيسة أن ترفع عن أفراد الرعية واجب الولاء للسلطان، وبهذا تحرِّك الدوافع إلى العصيان؛ أضف إلى ذلك كله أن الكنيسة كانت تمثِّل النظام بعد الفوضى؛ ولهذا اكتسبت تأييد طبقةِ التجار، وكان هذا العامل الأخير هو الذي رجحت به كفة الكنيسة في إيطاليا على وجه الخصوص.

ولم تكن محاولة التيوتون أن يحتفظوا للكنيسة ببعض استقلالها على الأقل قاصرةً على مجال السياسة وحده، بل جاوزته إلى الفن والقصة والفروسية والحروب، ولكنها لم تظهر إلا ضئيلةً جدًّا في العالم العقلي؛ لأن التعليم أوشك كله أن ينحصر في أيدي رجال الدين، ولم تكن الفلسفة التي جرت فعلًا على ألسنة الفلاسفة في العصور الوسطى بالمرآة الدقيقة لتلك العصور، بل اقتصرت تلك الفلسفة على التعبير عن آراء طائفة واحدة؛ فقد كان بين رجال الكنيسة طائفة — وبخاصة بين الرهبان والفرنسسكان — تختلف في الرأي مع البابا لأسبابٍ عدة، وفضلًا عن ذلك فقد حدث في إيطاليا أن انتشرت الثقافة بين غير رجال الدين قبل انتشارها بين أمثالهم شمالي الألب ببضعة قرون. وإن فردريك الثاني الذي حاول أن يقيم ديانةً جديدة ليمثِّل الثقافة المناهضة للبابوية في تطرفها، وما يزال «توماس أكويناس» الذي وُلد في مملكة نابلي حيث كانت السيادة لفردريك الثاني، ما يزال حتى يومنا هذا اللسانَ العتيد الناطق بالفلسفة البابوية، وجاء دانتي بعد ذلك بما يقرب من خمسين عامًا، فوفَّق بين الطرفين، وقدَّم لنا عرضًا متزنًا كاملًا عن الفكر في العصور الوسطى، وإن عرضه هذا لهو وحده الذي يتفرَّد بهذه الصفات.

ثم تحطَّمت بعد دانتي هذه الصورة الفلسفية التي تؤلِّف بين أطراف الفكر كلها في العصور الوسطى، تحطَّمت لأسبابٍ سياسية وعقلية معًا، وقد كانت تلك الصورة تتصف — إبَّان وجودها — بحبكة الأطراف والشمول الذي يحتوي على كل شيءٍ في صورةٍ مصغَّرة، فكل ما تناولته تلك الصورة الفكرية من جوانب، اتخذ موضعه منها في دقةٍ بنسبته إلى الجوانب الأخرى التي اجتمعت كلها في عالمٍ غاية في التحديد، لكن «الانشقاق الأكبر» وحركة التوفيق والبابوية أيام النهضة، أدَّت إلى حركة الإصلاح الديني التي حطمت وحدة العالم المسيحي، كما بدَّدت نظرية الإسكولائيين عن الحكومة التي تتركز في البابا، وجاء عصر النهضة فازداد الناس علمًا استمدوه من القديم ومما شاهدوه على سطح الأرض،

فضاقت نفوسهم بالنظم الفكرية المحبوكة؛ لأنهم أحسوا كأنها سجون عقلية. وعمل الفلك الكوبرنيقي على النزول بالأرض والإنسان معًا إلى منزلةٍ أكثر تواضعًا مما اختصَّتهما به نظرية بطليموس، واستبدل ذوو الفطنة من الناس بمتعتهم في التدليل العقلي والتحليل والتنسيق الفكري، استبدلوا بذلك كله متعةً أخرى هي معرفة حقائق جديدة عن الواقع المشهود؛ فعلى الرغم من أن عصر النهضة كان لا يزال يؤثر النظام المحكم في الفنون، إلا أنه جعل يؤثِّر في عالم الفكر تحررًا من ذلك التزمُّت المحكم، تكون فيه خصوبة وفسحة مجال، ويعد «مونتيني» في هذا الباب أصدق ناطق بروح العصر.

وقد شهدت النظرية السياسية إذ ذاك، كما شهد كل شيء آخر ما عدا الفن، انهيارًا للنظام؛ ذلك أن العصور الوسطى على الرغم ممَّا تعرضت له في حياتها العملية من اضطراب، فقد كانت تسودها من الناحية النظرية رغبة حادة في طاعة القانون، كما كانت تسودها نظرية غاية في الدقة عن السلطة السياسية؛ فالسلطة مصدرها في النهاية هو الله، وقد أناب الله عنه البابا في الأمور المقدسة، وأناب الإمبراطور في شئون الدنيا، غير أن البابا والإمبراطور كليهما فقَدَ خطره إبَّان القرن الخامس عشر، أما البابا فقد أصبح لا يزيد على كونه أحد الأمراء الإيطاليين، يشغله ما كان يشغلهم من تسابقٍ على السلطة السياسية في إيطاليا، وهو تسابق أحاطه تعقُّد شديد وخروج على كل ما يرتضيه الضمير. وقد تمتَّعت الملكيات القومية الجديدة الناشئة عندئذٍ في فرنسا وإسبانيا وإنجلترا بسلطانٍ داخل أراضيها، لم يكن يستطيع البابا أو الإمبراطور أن يتدخَّل في أمره، وظفرت الدولة القومية — بسبب اختراع البارود إلى حدٍّ كبير — ظفرت بسيطرةٍ على أفكار الناس ومشاعرهم سيطرةً لم تشهد لها مثيلًا من قبل، حتى لقد استطاعت بفضلها أن تمضي قدمًا في إزالة ما كان لم يزل باقيًا من العقيدة الرومانية في وحدة الحضارة.

وجاء كتاب «الأمير» لمكيافلي معبِّرًا عن هذا الاضطراب السياسي، فإذا لم يكن هناك مبدأ يهدي الناس سواء السبيل، باتت السياسة عراكًا مكشوفًا في سبيل السلطة، وفي كتاب «الأمير» إرشاد ماكر لِمَا ينبغي أن يُتبع في القيام بهذه اللعبة على نحوٍ ينتهي بالنجاح؛ فالذي حدث في أثينا إبَّان عصرها الذهبي، عاد فحدث من جديدٍ في إيطاليا أيام النهضة، فامَّحت القيود الخلقية التقليدية، لمَّا رأوها مرتبطةً بالخرافة. وهذا الفكاك من القيود زاد الأفراد نشاطًا وإبداعًا، حتى لقد أبدَوا من النبوغ ازدهارًا نادر المثال، لكن انحلال الأخلاق مؤدٍّ حتمًا إلى الفوضى والخيانة، وهذان كان لهما من التأثير في الإيطاليين ما أعجزهم باعتبارهم جماعة، فسقطوا — كما سقط اليونان — تحت سلطان أمم أقل منهم حضارة، لكنها لم تكن مثلهم قد تفكَّكت فيها عُرى المجتمع.

ومع ذلك فلم تكن نتيجة ذلك في إيطاليا بمثل ما كانت في اليونان من فداحة الخطب؛ وذلك لأن الأمم التي كانت قد صعدت إلى القوة حديثًا — باستثناء إسبانيا — قد برهنت على قدرتها على القيام بجليل الأعمال، كما فعل الإيطاليون قبلها سواءً بسواء.

ومنذ القرن السادس عشر، ساد الإصلاح الديني تاريخ الفكر في أوروبا، وكان هذا الإصلاح الديني حركةً معقدة متعددة الجوانب وكُتب لها النجاح لأسبابٍ عدة؛ فهي قبل كل شيء ثورة الأمم الشمالية على عودة روما إلى السيادة؛ فقد كان الدين فيما مضى هو العقدة التي أخضعت أهل الشمال، وها هو ذا الدين قد تدهور بناؤه في إيطاليا، فلئن ظلت البابوية نظامًا، ولئن لبثت تبتز الجزية الطائلة من ألمانيا وإنجلترا، فإن هاتين الأمتين اللتين كانتا لا تزالان تقيتين، لم تعودا شاعرتين بوجوب احترام أسرتي بورجيا ومديتشي، اللتين زعمتا أن في قدرتهما أن يخلِّصا أرواح الناس من عذاب يوم الحساب، مقابل مبالغ من المال تُدفع لهما فتنثرانها نثرًا على أسباب الرفاهية والفجور. وهكذا تآمرت الدوافع القومية والدوافع الاقتصادية والدوافع الخلقية على تقوية الثورة ضد روما، هذا فضلًا عن أن الأمراء أنفسهم سرعان من تبيَّنوا أنه لو باتت الكنيسة في بلادهم قومية، كان في استطاعتهم أن يفرضوا عليها سلطانهم، وبهذا تزداد قوتهم في أوطانهم زيادةً كبيرة جدًّا بالقياس إلى ما كانوا عليه حين كانوا يشاركون البابا في سلطانه؛ لهذه الأسباب كلها رحَّب الحكام والشعوب على السواء بإصلاحات لوثر الدينية، في الجزء الأكبر من أوروبا الشمالية.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية مستمدةً من مصادر ثلاثة؛ فتاريخها المقدس يهودي، ولاهوتها يوناني، وحكومتها وقانونها — على الأقل بطريقٍ غير مباشر — رومانيان. وجاء الإصلاح الديني فنبذ العناصر الرومانية، وحدَّ من العناصر اليونانية، وزاد من قوة العناصر اليهودية زيادةً كبرى، وبهذا كان متآزرًا مع القوى القومية التي كانت تهدم التماسك الاجتماعي الذي كان نتيجةً للإمبراطورية الرومانية أولًا، ثم للكنيسة الرومانية ثانيًا؛ فالمذهب الكاثوليكي من رأيه أن الوحي الإلهي لم ينتهِ بالكتاب المقدس، بل إنه قائمٌ متصل من عصرٍ إلى عصر، وأداته هي الكنيسة.

وإذن فمن واجب الفرد أن يُفني آراءه الخاصة طاعةً لها، أما البروتستنت فعلى خلاف ذلك، ينبذون الكنيسة باعتبارها أداةً للوحي؛ فالحق سبيله الكتاب المقدس وحده، وواجب كل إنسانٍ أن يفسِّر الكتاب المقدس لنفسه، فإن اختلف الأفراد في تفسيراتهم، فليس هنالك سلطة عيَّنتها السماء لتفصل في أمر الخلاف. نعم إن الدولة قد طالبت لنفسها عمليًّا بنفس الحق الذي كان من قبلُ للكنيسة، لكن ذلك كان منها اغتصابًا لِمَا ليس لها؛ فعند المذهب البروتستنتي، لا يجوز أن تتوسَّط قوة الأرض بين روح الإنسان والله.

وكانت نتائج هذا التحول جسيمة؛ لأن الحق لم تعد وسيلة ثبوته استشارة ذوي السلطان، بل التأمل يقوم به الفرد بينه وبين نفسه، وبدأ الاتجاه في عالم السياسة يسير بخطواتٍ سريعة نحو الفوضى، وفي عالم الدين نحو التصوف الذي كان دائمًا من العسير عليه أن يجد له مكانًا في بناء المذهب الكاثوليكي الأصيل، ولم ينشأ عن ذلك حركة بروتستنتية واحدة، بل نشأت كثرةٌ من مذاهب، كما أن الفلسفة الإسكولائية لم تنهض لمعارضتها فلسفة واحدة، بل نشأت فلسفاتٌ بعدد ما كان هنالك من فلاسفة، ولم يقم إمبراطور واحد يناهض البابا — كما حدث في القرن الثالث عشر — بل قام لمناهضته عددٌ من الملوك الزنادقة؛ ونتيجة ذلك في الفكر وفي الأدب على سواء، هي التعمق المطرد في انطواء الأفراد على ذواتهم، وقد كان ذلك أول الأمر خطوةً سياسية نحو التحرر من العبودية الروحية، لكنه أخذ ينقلب في تدرجٍ مطرد ثابت إلى عزلةٍ تُحيط بالفرد، فتجعله نافرًا من النظام الاجتماعي الصحيح.

وتبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت الذي وضع يقينه الأساسي في وجود نفسه ووجود أفكاره التي يستدل منها على وجود العالم الخارجي، ولم تكن تلك إلا خطوةً أولى في طريقٍ من التطور مرَّ خلال باركلي وكانت، ليصل إلى فخته الذي ذهب إلى أن كل شيءٍ إن هو إلا فيض الذات، وهذا منه ضرب من الجنون؛ ولذا جعلت الفلسفة تحاول محاولةً لا تنقطع منذ ذلك الحين، أن تلوذ من هذا التطرف بالفرار إلى عالم الحياة الواقعية التي تُدرَك أمورها اليومية بالإدراك الفطري السليم.

وترى الفوضى في السياسة سائرةً مع هذه الذاتية في الفلسفة جنبًا إلى جنب؛ فقد حدث قبل ذلك بالفعل — في عهد لوثر — أن أخذ بعض تلاميذه الذين لم يُصيبوا عنده قَبولًا ولا اعترافًا، أخذ هؤلاء يتعهَّدون مذهب إنكار وجوب التعميد، وهو إنكارٌ كُتبت له السيادة حينًا من الزمن في مدينة مونستر، وقد تنكَّر هؤلاء المنكِرون للقانون بكل ضروبه؛ لأنهم كانوا يؤمنون بأن الإنسان الخيِّر سيهتدي في كل لحظةٍ من حياته بالروح القدس الذي يستحيل عليه أن يتقيَّد بالقوانين، وهم ينتهون من هذه المقدمة إلى شيوعيةٍ وإباحية جنسية؛ ولذلك قضى عليهم بعد أن أبدَوا مقاومة الأبطال، لكن مذهبهم ذاع في صورة مخفَّفة في هولندا وإنجلترا وأمريكا، وهو من الوجهة التاريخية أصل لمذهب الإخوان (مذهب الكويكر). ولمَّا جاء القرن التاسع عشر، ظهرت صورةٌ من الفوضى أشد من هذه عنفًا، ولو أنها لم تعد مرتبطةً بالدين، وصادفت هذه الصورة الجديدة نجاحًا ملحوظًا في الروسيا وإسبانيا وفي إيطاليا بدرجةٍ أقل، وهي إلى يومنا هذا ما تزال شبحًا مخيفًا ترتاع له السلطات المشرفة

على الهجرة في أمريكا. وعلى الرغم من أن هذه الصورة الجديدة معادية للدين، إلا أنها لا تزال تحتفظ بكثيرٍ من روح البروتستانتية الأولى، ووجه الاختلاف الرئيسي بينهما هو أنها تسدِّد العداء إلى الحكومات الدنيوية، بينما كان لوثر يوجهه نحو البابوات.

وأنت إذا ما حلَّلت قيود الذاتية، فإنها تستعصي بعد ذلك على الوقوف عند حدٍّ حتى تنتهي من شوطها كله؛ ففي الأخلاق كان توجيه البروتستنت لضمير الفرد توجيهًا يصطبغ بالفوضوية إلى حدٍّ كبير، لكن التقاليد والعادات كانت من القوة بحيث لم يسعَ أتباع الفردية في الأخلاق إلا أن يمضوا في سلوكهم على نحوٍ يتفق مع الفضيلة التقليدية، هذا إذا استثنيت فورات كانت تنفجر حينًا بعد حين، كالتي حدثت في مونستر، غير أن هذا توازن لا يقوم على أساسٍ مطرد ثابت، فجاء القرن الثامن عشر بمذهبه في «الحساسية المرهفة» الذي أخذ يفسد ذلك التوازن؛ أن هذا المذهب لا يصف العقل بالخير لنتائجه الطيبة أو لاتفاقه مع التشريع الأخلاقي، لكنه يستحسن الفعل للعاطفة التي أثارته، ومن هذا المذهب تطوَّر مذهب البطولة كما عبر عنه كارلايل ونيتشه، ثم تطوَّر منه كذلك مذهب «بايرون» الذي يمجِّد العاطفة العنيفة كائنًا ما كان نوعها.

وترتبط الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) في الفن والأدب والسياسة بهذه الطريقة الذاتية في الحكم على الناس، أعني الطريقة التي تحكم على الناس لا باعتبارهم أعضاءً في المجتمع، بل باعتبارهم يصلحون موضوعًا للتأمل الذي يبعث على المتعة الفنية؛ فالنمور أجمل من الخراف، إلا أننا نؤثر أن نبقيها وراء القضبان، لكن الابتداعي (الرومانتيكي) الأصيل يزيل تلك القضبان ليستمتع بوثبات النمر الرائعة حين يقضي بها على الخراف، وتراه يستحث الناس أن يتخيَّلوا أنفسهم نمورًا، حتى إذا ما أصاب نجاحًا فيما يدعو إليه، لم تكن النتائج كلها ممَّا يبعث الرضى.

وقامت حركاتٌ كثيرة تناهض ما ظهر في العصور الحديثة من ألوان هذه الذاتية التي أمعنت في جنوحها إلى الجنون، وأولى هذه الحركات، فلسفة وقفت في منتصف الطريق توفِّق بين الطرفين، وأعني بها مذهب التحرير الذي حاول أن يخصِّص مجالًا للحكومة ومجالًا للفرد بحيث لا يتعارضان، وتبدأ هذه الحركة في صورتها الحديثة عند لوك، الذي يقاوم حرارة التحمس — أقصد النزعة الفردية التي أعلنها منكرو وجوب التعميد — كما يقاوم في الوقت نفسه السلطة المطلقة والخضوع الأعمى للتقاليد، إلى جانب ذلك ترى ثورةً أشمل نطاقًا من ثورة لوك، تنتهي إلى مذهبٍ يقول بعبادة الدولة، وهو مذهب يضع الدولة في نفس المنزلة التي وضع فيها الكاثوليك الكنيسة، بل أحيانًا في نفس المنزلة التي كان

هؤلاء يضعون فيها الله؛ وهوبز وروسو وهيجل يمثلون وجوهًا مختلفة لهذه النظرية، وقد تجسدت مذاهبهم من الوجهة العملية في كرمول ونابليون وفي ألمانيا الحديثة، ولئن كانت الشيوعية نظريًّا بعيدةً كل البعد عن أمثال هذه الفلسفات، إلا أنها من الوجهة العملية سائرة في طريقٍ ينتهي بها إلى نمطٍ من المجتمع شديد الشبه بالمجتمع الذي يترتَّب على عبادة الدولة.

وفي غضون هذا التطور الطويل الذي يمتد أمده من عام ٦٠٠ قبل الميلاد إلى يومنا هذا، ترى الفلاسفة ينقسمون إلى فريقين؛ ففريق يريد أن يشد من الروابط الاجتماعية، وفريق آخر يريد أن يرخي تلك الروابط. وعلى هذا الاختلاف تترتب اختلافات أخرى؛ فأنصار انخراط الأفراد في سلك المجتمع قد دافعوا عن نظامٍ فكري يأخذ بالجمود في العقيدة — جديدها وقديمها على السواء — وبذلك ترى هؤلاء مضطرين اضطرارًا أن يكونوا أعداء العلم — مع اختلاف درجتهم في ذلك العداء — ما دامت عقائدهم الجامدة لا يمكن البرهنة عليها برهانًا يقوم على تجربة الحواس. وترى هؤلاء يكادون يجتمعون على تعليم أتباعهم بأن السعادة ليست هي الخير، بل الخير الأفضل منها عندهم هو «شرف المحتِد» و«البطولة»، وهم يعطفون على الجوانب اللاعاقلة من الطبيعة الإنسانية؛ لأنهم أحسوا أن العقل لا يرضى عن التماسك الاجتماعي. أما دعاة الحرية من جهةٍ أخرى — إذا استثنينا منهم المتطرفين في الفوضوية — فقد مالوا إلى أن يكونوا ذوي صبغة نفعية، تعادي العاطفة الحادة، كما تعادي شتى ضروب الدين التي تضرب بجذورها عميقةً في عاطفة الإنسان، وقد كان هذا الصراع قائمًا في اليونان قبل نشأة ما نسمِّيه بالفلسفة، وهو واضحٌ كل الوضوح في المرحلة الأولى من الفكر اليوناني، ولقد دام حتى اليوم الحاضر في صورٍ مختلفة، ولا شك أنه سيدوم مدى قرون طوال في مستقبل الأيام.

وواضحٌ أن كلًّا من طرفَي هذا النزاع — كما هي الحال في كل نزاعٍ يدوم بقاؤه آمادًا طويلة من الزمن — مصيبٌ إلى حدٍّ ومخطئ إلى حد؛ فالتماسك الاجتماعي ضروري يقوم عليها الدليل العقلي الخالص، فكل مجتمعٍ معرض لخطرين متعارضين؛ فهو معرض للتحجُّر بسبب الإسراف في النظام واحترام التقاليد من جهة، ثم هو معرَّض من جهةٍ أخرى للتحلُّل والخضوع للغزو الأجنبي، بسبب نمو النزعة الفردية واستقلال الأشخاص استقلالًا يجعل التعاون مستحيلًا. ونستطيع القول بصفةٍ عامة إن المدنيات الهامة تبدأ بنظامٍ جامد مليء بالخرافات، ثم يأخذ في التراخي تدريجًا حتى ينتهي في مرحلةٍ معينة إلى عصرٍ يسطع بالعبقرية، وذلك في الوقت الذي يبقى فيه الجانب الطيب من التقاليد، في حين

لا يكون شر التحلل قد نمت جذوره بعد، لكن الشر إذا ما كشف عن نفسه، فسينتهي إلى الفوضى، ومن ثم يؤدي حتمًا إلى طغيانٍ جديد ينجم عنه تأليف جديد بين عناصر الخير والشر، تعمل على صيانته مجموعة جديدة من العقائد الجامدة. وأما مذهب التحرر فعبارة عن محاولة التخلص من هذا التأرجح الذي لا ينتهي؛ ذلك لأن جوهر هذا المذهب هو السعي في سبيل الحصول على نظامٍ اجتماعي لا ينبني على العقائد اللامنطقية، والوصول إلى حالةٍ من الاستقرار بغير حاجةٍ إلى زيادة القيود عن الحد الضروري لصيانة المجتمع، ولا يستطيع إلا مستقبل الأيام أن ينبئ إن كانت هذه المحاولة ستُكلَّل بالنجاح.

الجزء الأول

الفلاسفة قبل سقراط

الفصل الأول

نشأة المدنية اليونانية

لن تجد في التاريخ كله ما يثير الدهشة، أو ما يتعذَّر تعليله، أكثر ما يُدهشك ويتعذَّر عليك تعليل الظهور المفاجئ للمدينة اليونانية. نعم؛ إن عناصر كثيرةً مما تتألف منه المدنية كانت موجودةً قبل ذاك بآلاف السنين في مصر وما بين النهرين، وانتشرت من هناك إلى الأقطار المجاورة، لكن بقيت تنقص الإنسان عناصر أخرى حتى جاءه بها اليونان، وليس منا من لا يعلم ما أداء اليونان في الفن والأدب، لكن ما أورده في النطاق العقلي الخالص أشد غرابةً ممَّا أدوه في الفن والأدب على عظمته؛ فهم الذين اخترعوا الرياضة[1] والعلم والفلسفة اختراعًا، وهم أول من كتب التاريخ متميزًا عن مجرد سرد الأخبار، وهم الذين أرسلوا الفكر حرًّا في طبيعة العالم ونهاية الحياة، دون أن يَغلوا أنفسهم بقيود العقائد الموروثة، وكان ما صنعوه في ذلك من الروعة بحيث ظل الناس حتى عصورٍ حديثة جدًّا يكتفون إزاء العبقرية اليونانية بفتح أفواههم دهشة، وبالحديث عن تلك العبقرية كما يتحدثون عن ألغاز السحر، ومع ذلك ففي مستطاعنا أن نفهم تطور هؤلاء اليونان فهمًا علميًّا، وجديرٌ بنا أن نفعل ذلك.

نبدأ الفلسفة بطاليس، الذي يمكن — لحسن الحظ — أن نحدِّد تاريخه بحادثةٍ هي أنه تنبَّأ بكسوفٍ وقع — كما يقول الفلكيون — عام ٥٨٥ قبل الميلاد، وعلى ذلك فالفلسفة والعلم اللذان لم يكونا أول الأمر منفصلين قد وُلدا، معًا في مستهل القرن السادس، فما الذي كان يجري في اليونان وفي الأقطار المجاورة لها قبل ذلك التاريخ؟ إنك لا تستطيع

[1] عرف المصريون والبابليون علم الحساب وشيئًا من علم الهندسة، لكنهم عرفوها معرفةً عملية، أما الاستدلال القياسي المترتِّب على مقدماتٍ كلية، فاختراع اليونان.

سوى التخمين إلى حدٍّ ما في الجواب عن هذا السؤال أيًّا ما كان الجواب، غير أن علم الآثار قد أمدَّنا في هذا القرن الحاضر بمعرفةٍ أكثر جدًّا ممَّا كان لأسلافنا.

فقد اختُرع فن الكتابة في مصر نحو عام ٤٠٠٠ قبل الميلاد، ثم نشأ كذلك في بلاد ما بين النهرين في وقتٍ لم يجئ بعد ذلك التاريخ بزمنٍ طويل، والكتابة في كلا القطرين قد بدأت برسوم الأشياء التي أُريد الكتابة عنها، وسرعان ما اتخذت تلك الرسوم صورةً تقليدية عامة، حتى لقد أصبح للكلمات رسوم معينة تمثِّلها، كما هي الحال اليوم في الصين، ثم تطوَّر هذا النظام العسير على مر القرون، حتى بات كتابةً أبجدية.

والذي عمل على التطور الباكر للمدنية في مصر وما بين النهرين هو النيل ودجلة والفرات؛ فهذه الأنهار قد يسَّرت الزراعة تيسيرًا شديدًا، وجعلتها غزيرة الإنتاج، وكانت تلك المدنية شبيهةً من وجوهٍ كثيرة بالمدينة التي وجدها الإسبانيون في المكسيك ويبرر؛ ففيها ملك مقدس ذو سلطة مطلقة؛ فقد كان الملك في مصر يملك الأرض كلها، وكانت الديانة في تلك المدنية تعدد الآلهة، وتضع على رأسها جميعًا إلهًا أكبر يكون بينه وبين الملك علاقة وثيقة، وكان هنالك طبقة أرستقراطية عسكرية، وإلى جانبها طبقة أرستقراطية من الكهنة، وكثيرًا ما كان في مستطاع هذه الأخيرة أن تطغى على سلطة الملك، إذا ما ضعف الملك أو كان في شغلٍ من حربٍ عسيرة، وكان زُراع الأرض عبيدًا يتبعون الملك أو الطبقة الأرستقراطية أو طائفة الكُهان.

وكان بين اللاهوت المصري واللاهوت البابلي اختلافٌ كبير، أمَّا المصريون فقد شغلهم الموت، وآمنوا بأن أرواح الموتى تهبط إلى العالم السفلي، حيث يحاكمها أوزيرس وفق نوع الحياة التي عاشتها على الأرض، واعتقدوا أن الروح في النهاية عائدة إلى جسدها، وانتهت بهم هذه العقيدة إلى تحنيط الأجساد وإقامة المقابر الفخمة، منها الأهرام التي شيَّدها ملوك عدة في نهاية الألف الرابعة من السنين قبل ميلاد المسيح وبداية الألف الثالثة. ثم أخذت المدنية المصرية بعد ذلك العهد تكرِّر نفسها باطرادٍ ازداد على مر الزمن، وأصبح الرق مستحيلًا مع ما وصل إليه الناس من جمودٍ ديني، حتى إذا ما جاء عام ١٨٠٠ قبل الميلاد تقريبًا، غزت مصر طائفةٌ من الساميين تسمَّى الهكسوس وحكمت البلاد ما يقرب من قرنين. نعم إن هؤلاء الهكسوس لم يخلِّفوا في مصر أثرًا ثابتًا، لكن وجودهم بها لا بُدَّ أن يكون قد عمل على نشر المدنية المصرية في سوريا وفلسطين.

وأما بابل فقد جاء تطورها أكثر في صفاته العسكرية من التطور في مصر؛ فلم تكن السلالة الحاكمة بادئ بدء من الساميين، بل من «السومريين» الذين نجهل أصولهم،

وهؤلاء هم الذين اخترعوا الكتابة المسمارية، ثم جاء الساميون الغزاة ونقلوها عنهم، وقد مرَّ على تلك البلاد عهدٌ تألفت فيه عدة مدن مستقلة يحارب بعضها بعضًا، حتى كُتبت السيادة بينها لبابل في نهاية الأمر، وكوَّنت إمبراطورية، وخضعت آلهة المدن الأخرى بحيث أصبح «مردخ» Mardick — إله بابل — صاحب منزلة تشبه المنزلة التي كانت لزيوس بين آلهة اليونان فيما بعد، ومثل هذا تمامًا كان قد حدث في مصر في عهدٍ سابق لذلك العهد بزمنٍ طويل.

وكانت العقائد الدينية في مصر وبابل — شأنها في ذلك شأن الديانات القديمة الأخرى — عقائد تمس خصوبة الأرض؛ فالأرض عندهم مؤنثة والشمس مذكرة، وكان العجل عادةً يُتَّخذ رمزًا لخصوبة الذكر، حتى شاعت بين القوم الآلهة العجول. وكانت «إشتر» في بابل — وهي إلهة الأرض — لها المكانة العليا بين الإلهات. وكنت ترى «الأم الكبرى» موضع عبادة في أرجاء آسيا الغربية كلها، متخذةً أسماءً مختلفة في الجهات المختلفة، فلمَّا أن جاء اليونان المستعمرون لآسيا الصغرى، ووجدوا معابد لهذه الآلهة، احتفظوا لأنفسهم بتلك العقيدة، وأطلقوا على الآلهة اسم «أرتميس»، وهذا هو أصل «ديانا عند الأفسوسيين»،[٢] وبعدئذٍ جاءت المسيحية فحوَّلتها إلى «مريم العذراء»، والذي أجاز أن تطلق عبارة «أم الإله» على «سيدتنا مريم» مجلس من أهل أفسوس.

وأينما وجدت الدين مرتبطًا بالحكومة في أية إمبراطورية، وجدت الدوافع السياسية ذات أثر بالغ في تحرير معالم ذلك الدين، فسرعان ما يرتبط إله أو آلهة بالدولة ارتباطًا يجعل ذلك الإله أو تلك الآلهة مسئولةً عن وفرة المحصول وعن النصر في الحروب على السواء، ووجدت كذلك أن طائفةً الكهنة الأغنياء قد عملت عملها في صياغة الطقوس واللاهوت صياغةً معقدة التفصيلات ووفَّقت بين آلهة الأجزاء المختلفة من الإمبراطورية في مجموعةٍ واحدة من الأرباب.

إذا ارتبطت الآلهة بالحكومة، فقد ارتبطت كذلك بالأخلاق؛ فمشرعو القوانين عندئذٍ يقولون إن تشريعاتهم قد هبطت عليهم من الله، وبذلك يكون الاعتداء على القانون خروجًا على التقوى، وأقدم ما نعرفه اليوم من تشريعاتٍ قانونية هو تشريع حمورابي ملك بابل،

---

[٢] «ديانا» هو الاسم اللاتيني الذي يقابل «أرتميس» (في اليونانية)، فنجد اسم أرتميس مذكورًا في الكتاب المقدس اليوناني، في حين ترانا قد حوَّلنا الاسم إلى «ديانا» في ترجمتنا للكتاب.

حول سنة ٢١٠٠ قبل الميلاد، وقد زعم الملك أن الإله «مردخ» هو الذي أرسل إليه هذا التشريع، ثم أخذت العلاقة بين الدين والأخلاق تزداد قوةً على مر العصور القديمة كلها.

وتختلف الديانة البابلية عن الديانة المصرية في أن الأولى كانت أكثر اشتعالًا بازدهار حياة الناس على هذه الأرض، منها بسعادتهم في الحياة الآخرة، ولئن لم يكن السحر والتعزيم والتنجيم مقصورةً على بابل، إلا أنها كانت هناك أكثر تطورًا منها في أي بلدٍ آخر؛ وكانت بابل هي التي جعلت لهذه الأشياء ما كان لها من سيطرةٍ على عقول الأقدمين، ومن بابل استقينا بعض الجوانب التي تتصل بالعلم؛ منها قسمة اليوم أربعةً وعشرين ساعة، والدائرة ٣٦٠ درجة، ومنها معرفة أن الكسوف والخسوف يحدثان على تتابعٍ معلوم، وقد مكَّنهم ذلك من التنبؤ بخسوف القمر تنبؤًا بلغ حد اليقين، ومن التنبؤ بكسوف الشمس على سبيل الترجيح، وإنما تعلم طاليس — كما سنرى بعد — علم البابليين.

كانت المدنية المصرية ومدنية ما بين النهرين زراعيتين، أما مدنيات الأمم المجاورة فكانت — أول الأمر — رعوية؛ ولمَّا تقدمت التجارة، دخل عنصر جديد، كاد بادئ ذي بدء أن يكون عنصرًا بحريًّا خالصًا؛ فالأسلحة حتى ما يقرب من عام ١٠٠٠ قبل الميلاد، كانت مصنوعةً من البرونز، والأمم التي لم تكن تملك في أرضها المعادن اللازمة لصناعته، لم يكن لها بد من الحصول على تلك المعادن إما بالتجارة أو بالقرصنة، على أن القرصنة كانت إجراءً مؤقتًا حتَّمته الظروف وحيث استتبَّت الحالة الاجتماعية والسياسية بعض الشيء، وجد الناس أن التجارة أجدى عليهم. والظاهر أن جزيرة كريت كانت هي البادئة في عالم التجارة، وكانت كريت هذه قد شهدت قبل ذلك بأحد عشر قرنًا تقريبًا — أي من سنة ٢٥٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ١٤٠٠ قبل الميلاد — حضارةً متقدمة من الناحية الفنية، تسمَّى بحضارة مينوس. وإن ما بقي لنا من الفن الكريتي، ليدلنا على ما كان لأهل تلك الجزيرة من مرحٍ ومن ترف كاد يبلغ حد التحلل، وهو في ذلك يختلف أشد اختلاف عن المعابد المصرية في تجهُّمها المخيف.

وأوشكنا ألَّا نعلم عن هذه المدنية الهامة شيئًا، حتى قام سير آرثر إيفانز وآخرون بحفائرهم أيضًا. وتبيَّن أن هذه المدنية كانت بحريةً ذات صلة وثيقة بمصر (إلا في عهد الهكسوس)، فمن صور مصرية يتضح لنا أن التجارة النشيطة جدًّا بين مصر وكريت، كانت تتم على أيدي بحَّارة كريتيين، وبلغت هذه التجارة حدها الأقصى حول سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد، والظاهر أن الديانة الكريتية كانت تشبه من بعض الوجوه ديانات سوريةً وآسيا الصغرى، أما في الفن فالشبه أعظم بينها وبين مصر، على الرغم من أن الفن

الكريتي كان أصيلًا إلى حدٍّ بعيد، ومليئًا بالحياة حتى يثير فينا العجب. ومركز المدنية الكريتية مكان يطلق عليه «قصر مينوس» في كنوسوس، التي لبثت ذكراها عالقةً في تقاليد اليونان القديمة أمدًا طويلًا، كانت قصور كريت بالغة الفخامة، لكنها دُمِّرت عند نهاية القرن الرابع عشر قبل الميلاد تقريبًا، والأرجح أن يكون مدمِّروها غزاةً جاءوها من اليونان، وإنما قرأنا تواريخ الحوادث التي وقعت في كريت، ممَّا وجدناه فيها من آثارٍ مصرية، وممَّا وجدناه في مصر من آثارٍ كريتية، وعِلمنا في هذه الأمور كلها قائم على أدلةٍ من الحفائر الأثرية.

وعبد الكريتيون إلهةً أو إلهات كثيرات، والإلهة التي بلغت عندهم أقصى درجات الإيمان، هي «ربة الحيوان» التي كانت صائدة، وربما كانت هذه مصدر الإلهة «أرتميس» عند اليونان الأقدمين،[٣] والظاهر أنها هي الأخرى كانت أمًّا، وأما الإله الذكر الوحيد — فيما عدا «رب الحيوان» — فهو ابنها الصغير، وهنالك من الأدلة ما يثبت إيمانهم بحياةٍ آخرة، يلقى فيها الإنسان جزاء ما صنعَت يداه في الدنيا، إن عقابًا أو ثوابًا، كما كانت عقيدة المصريين في هذا الصدد، لكن يظهر من فن الكريتيين أنهم كانوا ذوي مرح لم تثقل عليهم وطأة الخرافات العابسة، فكانوا مشغوفين بقتال الثيرة، الذي كان يُبدي فيه المقاتلون — رجالًا ونساءً — جرأةً بهلوانية عجيبة، ويظن سير آرثر إيفانز أن قتال الثِّيرة كان عندهم من الحفلات الدينية، وأن القائمين به كانوا من أشرف الطبقات، لكن أغلب الرأي لا يأخذ بهذا الظن، ومهما يكن من أمرٍ فالرسوم الباقية بين أيدينا مليئة بالحركة والواقعية.

وللكريتيين كتابة قوامها خطوط مستقيمة لم تجد من يفك رموزها بعد، وكان هؤلاء الناس مسالمين في ديارهم، لا يُقيمون الأسوار حول مُدنهم، ولا شك أنهم كانوا يحتمون بقوتهم البحرية.

وقبل أن تنال يد التدمير من مدنية مينوس، امتدَّت نحو سنة ١٦٠٠ قبل الميلاد إلى أرض اليونان الأصلية. حيث ظلَّت قائمةً خلال مراحل تدريجية من التحوير، حتى عام ٩٠٠ قبل الميلاد، وتسمَّى هذه المدنية التي قامت في اليونان الأصلية بالمدنية المسينية، وإنما جاءنا العلم بها من مقابر الملوك ومن قلاعٍ على قمم التلال، تدل على خوفٍ من الحرب لم تسبقهم إلى مثله كريت؛ وكان لتلك المقابر والقلاع أثرها في نفوس اليونان

---

[٣] ولهذه الإلهة توأم ذكر، أو رفيق، هو «رب الحيوان»، لكنه أقل شهرةً منها، وقد اندمجت شخصية «أرتميس» في «الأم الكبرى» إلهة آسيا الصغرى في عصرٍ متأخر.

الأقدمين، وأما ما تراه هناك في القصور من نتاجٍ فني أقدم عهدًا من ذلك، فهو إما أن يكون صناعةً كريتية خالصة، أو وثيق العلاقة بما صنعه الكريتيون. والمدنية المسينية التي نراها خلال ضباب الأساطير، هي نفسها المدنية التي صوَّرها هومر.

ونحن على شكٍّ كبير فيما يتعلق بأمر هؤلاء المسينيين؛ أهم مدينون بحضارتهم لغزو الكريتيين لبلادهم؟ هل كانوا يتكلمون اليونانية، أم كانوا سلالةً أسبق استيطانًا لتلك البلاد من اليونان؟ إننا لا نستطيع الجواب الحاسم عن هذه الأسئلة، لكن هنالك من الأدلة ما يبرِّر لنا أن نرجِّح أنهم كانوا غزاةً لا يتكلمون اليونانية، وأن السادة منهم على الأقل كانوا يتألفون من غزاة شُقر الشعر جاءوا من الشمال، جاءوا معهم باللغة اليونانية،[4] فقد أتى اليونان إلى بلاد اليونان في موجاتٍ ثلاث متعاقبة؛ أولها الأيونيون، ثم الآخيون، وأخيرًا الدوريون. ويظهر أن الأيونيين على الرغم من كونهم غزاة، قد اصطنعوا المدنية الكريتية كلها تقريبًا، كما حدث فيما بعدُ أن اصطنع الرومان مدنية اليونان، لكن الأيونيين لم يستقرَّ بهم المقام، وطُردوا — إلى حدٍّ كبير — من البلاد على أيدي خلفائهم الآخيين؛ فالمعروف من أقراصٍ خلَّفها الحتيون ووُجدت في «بوغاز كوي»، أن الآخيين كانت لهم إمبراطورية منظمة فسيحة الأرجاء في القرن الرابع عشر قبل الميلاد. على أن هذه المدنية المسينية التي كانت قد أضعفتها حروب الأيونيين والآخيين، انتهت إلى خرابٍ محقَّق على أيدي الدوريين، الذين هم آخر الغزاة اليونان، وبينما كان الغزاة السابقون لهم قد اتخذوا لأنفسهم ديانة مينوس إلى حدٍّ كبير، ترى هؤلاء الدوريين قد احتفظوا بالديانة «الهندية-الأوروبية» التي كانت عقيدة أسلافهم. ومهما يكن من أمر، فقد لبثت ديانة العهد المسيني قائمة — خصوصًا بين الطبقات الدنيا — وما ديانة اليونان الأقدمين إلا مزيج من العقيدتين؛ إذ ترى أن بعض إلهات اليونان مستمدة من أصلٍ مسيني.

وعلى الرغم من أننا نرجِّح صحة هذا الذي رويناه، إلا أنه لا بُدَّ أن نذكر أننا لا نعرف إن كان المسينيون يونانيين أو لم يكونوا، وكل ما نعلمه علم اليقين هو أن حضارتهم قد دب فيها الانحلال، وأن الحديد قد حل محل البرونز في الوقت الذي قاربت فيه تلك الحضارة ختامها، وأن سيادة البحر قد انتقلت حينًا من الدهر إلى أيدي الفينيقيين.

[4] انظر كتاب «الديانة» المينوسية-الميسينية، وآثارها الباقية في ديانة اليونان لمؤلفه Martin P. Nilssen، ص١١ وما بعدها.

وفي نهاية العصر المسيني وبعد ختام ذلك العهد، استقر بعض الغزاة في الأرض وأصبحوا مزارعين، بينما واصل بعضهم الآخر مسيرهم إلى الجزر وآسيا الصغرى أولًا، ثم إلى صقلية وجنوبي إيطاليا، حيث أقاموا المدن التي بنت حياتها على التجارة البحرية، وفي هذه المدن البحرية أضاف اليونان أول مبتكراتهم التي أضافوها إلى تراث المدنية، وأما أثينا فقد جاءت سيادتها بعد ذلك، وكانت هي الأخرى مرتبطةً بالقوة البحرية.

إن أرض اليونان الأصلية جبلية ومعظمها جدب على الرغم من وجود وديان خصيبة كثيرة، طريقها إلى البحر هين، لكن الاتصال الأرضي بين بعضها وبعض عسير بسبب ما ينهض بينها من جبال، وفي هذه الوديان نشأت جماعات صغيرة متفرقة، تعيش على الزراعة وتتحلَّق حول مدينةٍ غالبًا ما تكون قريبةً من البحر، فكان من الطبيعي في مثل تلك الجماعات إذا ما زاد عدد سكانها على مواردها الداخلية، أن ينزح عنها من لا يستطيع العيش من أرضها، فيقصد إلى الملاحة في البحر. وسرعان ما كوَّنت مدن اليونان الأصلية مستعمرات غالبًا ما كانت في أرض أيسر رزقًا من أرض الوطن. وهكذا ترى في أقدم العصور التاريخية أن يونانيي آسيا الصغرى وصقلية وإيطاليا كانوا أكثر ثراءً من يونانيي أرض الوطن.

وكان النظام الاجتماعي يختلف اختلافًا بعيدًا في جهات اليونان المختلفة؛ ففي إسبرطة كانت تعيش فئةٌ صغيرة من العلية على استغلال عبيد من سلالةٍ مختلفة عن سلالتهم، فكان يقع عليهم هذا الغبن، أما في المناطق الزراعية الأفقر من غيرها، فالسكان يتألفون في الأعم الأغلب من مزارعين يزرعون الأرض التي يملكونها بمعونة عائلاتهم، لكن حيثما ازدهرت التجارة والصناعة، كان المواطنون الأحرار يزدادون ثراءً باستخدامهم للعبيد — فالعبيد الذكور في المناجم والعبيد الإناث في صناعة النسيج — وكان مصدر هؤلاء العبيد — في أيونيا — هو الهمج الذين يسكنون في بلادٍ محيطة بالمنطقة، وكان الأحرار يظفرون بهم أول الأمر في الحروب، ولَمَّا زادت الثروة ازدادت تبعًا لذلك عزلة النساء ذوات المنزلة العالية، ولم يعد لهن فيما بعدُ عمل يشاركن به في حياة اليونان المتحضرة، إذا استثنيت إسبرطة ولزبوس.

وكانت البلاد تسير في طريقٍ من التطور الشامل؛ فهي تسير أولًا من الملكية إلى الأرستقراطية، ثم إلى طغيانٍ وديمقراطية يتناوبان، ولم يكن الملوك مطلقي السلطة كما كانوا في مصر وبابل، بل كان إلى جانبهم مجلس للشورى من الشيوخ، ولم يكن هؤلاء الملوك ليستطيعوا أن يدوسوا على حرمة التقاليد دون أن ينال منهم العقاب. وليس معنى

«الطغيان» بالضرورة حكومةً فاسدة، إنما كان معناه حكم رجل واحد لم ينل حقه في السلطة بالوراثة، وكان معنى «الديمقراطية» حكومة أهل المدينة جميعًا، ما عدا العبيد والنساء. وقد اكتسب الطغاة الأولون — مثل أسرة ميديتشي — السلطان بسبب كونهم أغنى أفراد بلادهم البلوتوقراطية، وغالبًا ما كان ثراؤهم مستمدًّا من امتلاكهم لمناجم الذهب والفضة، ثم ازداد هذا المصدر درًّا للربح حين دخل نظام جديد في النقود جاءهم من مملكة ليديا التي كانت تجاور أيونيا،[٥] والظاهر أن نظام النقود قد ظهر لأول مرة قبيل سنة ٧٠٠ قبل الميلاد.

ومن أهم النتائج — بالنسبة لليونان — التي ترتَّبت على التجارة أو القرصنة — وأوشكت التجارة والقرصنة ألَّا تتميَّز إحداهما من الأخرى — اكتساب فن الكتابة، فعلى الرغم من أن الكتابة كانت قد عمرت في مصر وبابل آلاف السنين، ومن أن الكريتيين في مدنية مينوس كان لهم كتابة (لم تفكَّ من رموزها بعد)، فليس لدينا دليل قاطع على أن اليونان قد تعلموا الكتابة بأحرف الهجاء حتى ما يقرب من القرن العاشر قبل الميلاد تعلَّموها من الفينيقيين، الذين كانوا تحت تأثير المصريين والبابليين — شأنهم في ذلك شأن سائر أهل سوريا — والذين كانت لهم السيادة البحرية، إلى أن نشأت المدن اليونانية في أيونيا وإيطاليا وصقلية؛ ففي القرن الرابع عشر (قبل الميلاد) كان السوريون — حين كتبوا لأخناتون (ملك مصر الخارج على عقيدة بلاده اليونانية) — لا يزالون يستعملون الكفاية المسمارية البابلية، أما «حرام» في صور (٩٦٩–٩٣٦) فقد استخدم أحرف الهجاء الفينيقية، التي ربما كانت تهذيبًا للكتابة المصرية، وكان المصريون بادئ ذي بدء يستعملون الكتابة التصويرية الخاصة، ثم أخذت العصور تجري مجرى العرف إلى حدٍّ بعيد، وأصبحت تدريجيًّا بمثابة المقاطع (أعني أنها كانت تمثِّل المقاطع الأولى من أسماء الأشياء المصورة)، وأخيرًا أصبحت الصورة تدل على حرف، على أساس أن «ر» تمثِّل رامي السهم الذي يصيد الضفدع،[٦] وهذه الخطوة الأخيرة التي لم يخطها المصريون كاملة، بل تُعزى إلى الفينيقيين، هي التي أعطتنا أحرف الهجاء بكل ما لها من حسنات، واستعار اليونان أحرف الهجاء من الفينيقيين ثم صوَّروها بحيث تلائم لغتهم، وأضافوا

[٥] انظر كتاب «أصل الطغيان» لمؤلفه P. N. Ure.

[٦] مثال ذلك أن «جيمل» — وهي الحرف الثالث من أحرف الهجاء العبرية — معناها جمل، والعلامة الدالة على هذا الحرف هي صورة الجمل التي جرت في ذلك مجرى العرف.

إليها إضافةً هامة حين أضافوا الأحرف المتحركة، بعد أن كانت كل الحروف ساكنة، وليس من شكٍّ في أن اكتساب هذه الطريقة النافعة في الكتابة، هو الذي سارع في نهوض المدنية اليونانية نهوضًا سريعًا.

جاء هومر أول ما يستوقف النظر من ثمرات المدنية الهلينية، وكل ما نقوله عن هومر ضربٌ من التخمين، لكن الرأي الراجح عند كثيرين، هو أن هومر اسم يُطلق على مجموعةٍ من الشعراء، لا على شاعرٍ واحد، وبناءً على أصحاب هذا الرأي، تكون الإلياذة والأوديسية قد استغرقتا نحو مائتي عام حتى كملتا، ويحدِّد بعضهم هذه الفترة ما بين سنتي ٧٥٠، ٥٥٠ قبل الميلاد،[٧] بينما يعتقد آخرون أن «هومر» كاد يبلغ تمامه عند نهاية القرن الثامن،[٨] والذي جاء إلى أثينا بالأشعار الهومرية في صورتها الحاضرة، هو «بيسستراتس» الذي حكم (في شيءٍ من التقطع) من ٥٦٠ إلى ٥٢٧ قبل الميلاد، وأخذ الشباب الأثيني منذ ذلك العهد يحفظون هومر عن ظهر قلب، وكان هذا هو أهم جزء في تعليمهم، ولكن أجزاءً أخرى من اليونان — خصوصًا في إسبرطة — لم تُنزل هومر كل هذه المنزلة إلا في عهدٍ متأخر.

والأشعار الهومرية — كالقصص الغرامية التي سادت علية القوم في الجزء المتأخر من العصور الوسطى — تمثِّل وجهة نظر الأرستقراطية المتمدنة التي لم تأبه للخرافات التي لا تزال شائعةً بين عامة الناس على اعتبار أنها علامة السوقة، وقد عاد كثيرٌ من هذه الخرافات في عصرٍ جاء بعد ذلك بزمنٍ طويل، عادت فظهرت ظهورًا جعلها مركزًا للاهتمام؛ ويذهب كثيرٌ من كتاب هذا العصر الحديث — مهتدين فيما يذهبون إليه بعلم الأجناس البشرية — إلى أن هومر كان أبعد ما يكون الإنسان عن البدائية، بل الأقرب إلى الصواب أنه كان يغالب البدائية؛ فهو من قبيلٍ من أنصار العقل الذين ظهروا في القرن الثامن عشر وأخذوا يبرِّرون بالعقل أساطير القدماء، كأنما ضرب مثلًا أعلى للطبقة العالية من الحضر المستنير، فلم تكن آلهة الأولمب التي تمثل الدين عند هومر، بالمعبودات الوحيدة عند اليونان، لا في عصر هومر ولا بعد عصره، بل كان إلى جانبها عناصر أخرى أحلك ظلامًا وأشد همجيةً من تلك الآلهة، شاعت في الديانة الشعبية، تجنَّبها العقل اليوناني في عصر ازدهاره، لكنها ظلت تتحفَّز للوثوب إذا ما حانت لها فرصة ضعف أو إرهاب،

[٧] انظر كتاب Griechisch Geschichte لمؤلفه Beloch، فصل ١٢.

[٨] انظر كتاب تاريخ العالم القديم، لمؤلفه Rostovtseff، ج١، ص٣٩٩.

فإن العقائد التي كان هومر قد نبذها، دلت في عصر الانحلال على أنها احتفظت ببقائها، فاختفى منها شيءٌ وبقي شيءٌ خلال العصر القديم كله، وهذه الحقيقة تفسِّر لنا أشياء كثيرة، ولولاها لظلت هذه الأشياء في أنظارنا نابية في عصرها وتثير العجب.

كانت الديانة البدائية في أرجاء الأرض كلها ديانةً قبَلية أكثر منها عقيدة شخصية؛ فقد كان الناس يؤدون شعائر معينة بقصد استخدام الاستعطاف لخدمة مصالح القبيلة خصوصًا فيما يتعلق بالخصوبة في الزرع والحيوان والإنسان، كذلك كان الانقلاب الشتوي يدعوهم أن يلتمسوا من الشمس ألَّا تمضي في تناقص قوتها، كما كان الربيع والحصاد داعيَين كذلك إلى حفلاتٍ دينية تُناسب الموقف، وكانت هذه الحفلات الدينية تؤدى على نحوٍ يثير حماسةً جماعية حادة، يفقد فيها الأفراد شعورهم بفرديتهم، ويُحسون بأنهم قد اندمجوا في مجموع القبيلة اندماجًا؛ وعند مرحلةٍ معينة من مراحل التطور الديني في أنحاء العالم كله كانت تضحى صنوفٌ من الحيوان المقدس وأفراد من الإنسان، تضحيةً دينية، فيُذبحون ويؤكلون، وقد وقعت هذه المرحلة في عصورٍ تختلف باختلاف المناطق، وحدث في أغلب الحالات أن دامت التضحية بالإنسان حتى بعد الإقلاع عن أكل من يضحَّى بهم من الأفراد أكلًا دينيًّا، ولم تكن تلك التضحية بأفراد الإنسان قد امَّحت بعدُ في اليونان حين بدأت العصور التاريخية، وكانت شعائر استجلاب الخصوبة شائعةً في بلاد اليونان كلها، دون أن تشوبها قسوة كهذه، خصوصًا تعازيم «إليوزين» لأنها كانت تقصد برموزها إلى إخصاب الزراعة قبل أي شيءٍ آخر.

ولا بُدَّ لنا أن نعترف بأن العقيدة الدينية، كما هي في هومر، ليست دينيةً إلى حدٍّ كبير؛ فالآلهة هناك بشرية إلى أقصى الحدود، لا تختلف عن الإنسان إلا في كونها خالدةً ومزوَّدة بقوةٍ خارقة للطبيعة البشرية، أما من الوجهة الخلقية فليس ثمة ما يحفِّزنا إلى استحسانهم. ومن العسير علينا أن ندرك كيف أمكن لهؤلاء الآلهة أن يُدخلوا في أنفس الناس شيئًا من الرهبة؛ ففي بعض الفقرات من أشعار هومر — وهي فقرات مفروض فيها أنها متأخرة التاريخ — ترى الآلهة يعامَلون بروح استخفاف كالتي رأيناها عند فولتير. وأما الشعور الديني الصادق الذي قد تُصادفه عند هومر، فإنما تُصادفه شعورًا لا يهتم بآلهة الأولمب قدر اهتمامه بكائناتٍ ألطف وجودًا منها؛ مثل «القدر» و«الضرورة» و«القضاء»، وهي كائنات يخضع لها زيوس نفسه؛ فقد سيطر «القدر» سيطرةً قوية على الفكر اليوناني كله، وربما كان مصدرًا من المصادر التي استمد منها العلم اعتقاده بقوانين الطبيعة.

كان الآلهة في أشعار هومر، هم آلهة السادة الغزاة، ولم يكونوا الآلهة النافعين الذين يجلبون الخصوبة للأرض، والذين يتوجه إليهم بالعبادة أولئك الذين يعملون في زراعة الأرض فعلًا، فالأمر كما يقول «جلبرت مري»:[٩]

«إن الآلهة في الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم، أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم هي أن يفتحوا هذا العالم غزوًا … فإذا ما تم لهم فتح ممالكهم، فماذا تراهم يصنعون؟ أيمسكون في أيديهم بزمام الحكم؟ هل يُعنَون بتقدم الزراعة؟ هل يمارسون الحرف والصناعات؟ كلا، لا شيء من هذا، فلماذا يؤدون أي عملٍ شريف؟ إنهم وجدوا أنه أيسر لهم أن يعيشوا على الضرائب يفرضونها، وهم يصعقون بالصواعق من لا يدفعون لهم ما يستحقون؛ إنهم رءوس غزاة، وقراصنة تجري فيهم دماء الملوك، وهم يقاتلون ويأكلون ويلعبون ويعزفون الموسيقى؛ إنهم يُسرفون في الشراب ويُقهقهون بالضحكات سخريةً بالحداد الأعرج الذي يقوم بخدمتهم؛ إنهم لا يخشَون شيئًا إلا ملكهم، وهم لا يكذبون أبدًا إلا فيما يمس الحب والحرب.» ولم يكن أبطال الناس عند هومر أيضًا فضلاء السلوك؛ فالأسرة البارزة عنده هي أسرة «بيلوف»، ولم تنجح في أن تكون نموذجًا لحياة الأسرة السعيدة.

فقد بدأ تانتالوس — المؤسس الآسيوي للأسرة — بدأ سيرتها باعتداءٍ صريح على الآلهة، ويقول بعضهم: إنه اعتدى على الآلهة بأن حاول خداعهم حين أراد أن يحملهم على أكل لحم بشري، هو لحم ابنه «ببلوب»، ثم عاد «ببلوب» إلى الحياة بمعجزة، واعتدى على الآلهة كذلك بدوره، وذلك بأن كسب سبقه المشهور في مضمار العربات الحربية، وكان منافسه في السباق «أوبنوماوس» ملك بيزا، وإنما ظفر بالسبق على منافسه بالتآمر مع سائق عربة ذلك المنافس، وكان اسمه «مرتيلوس»، ووعده الجزاء على صنيعه، لكنه تخلَّص منه بأن طوَّح به في البحر، فنزلت اللعنة على ابنَيه «ثايستيز» و«أتريوس» جاءتهما اللعنة في صورةٍ يُطلق عليها اليونان كلمة «آت» ومؤداها نزوع شديد، إن لم تقل إنه نزوعٌ يستحيل مقاومته، نحو اقتراف الجرائم، أما «ثايستيز» فقد اعتدى على زوجة أخيه، واستطاع بذلك أن يسرق «حظ» الأسرة، وهو كبش ذهبي الصوف مشهور؛ فعمل «أتريوس» بدوره على نفي أخيه، ثم استدعاه زاعمًا أنه يريد أن يزيل ما بينهما من خلاف، لكنه قدَّم له طعامًا من لحم أبنائه «أبناء ثايستيز»، فنزلت اللعنة على ابن «أتريوس»

[٩] انظر كتاب «خمس مراحل في الديانة اليونانية» ص٦٧.

وهو أجاممنون الذي آذى الآلهة «أرتميس» بقتله وعلًا مقدسًا، وضحَّى بابنته «إفجنيا» لعلها تسترضي الآلهة الغضبى، وتستأذنها في طريقٍ ميسر لأسطول أبيها وهو في طريقه إلى طروادة، لكنه اغتيل على يد زوجته الخائنة لعهده، وهي «كلايتا يمنسترا» وعشيقها «آيجيئوس» وهو ابن من أبناء «ثايستيز» كان لا يزال على قيد الحياة، فعاد «أورستيز» بدوره إلى أخذ ثأر أبيه أجاممنون، وذلك بأن قتل أمه وعشيقها «آيجيئوس.»[١٠]

إن قصائد هومر باعتبارها عملًا فنيًّا كاملًا، نتاجٌ أيوني، وأقصد بأيونيا جزءًا من آسيا الصغرى الهلينية والجزر المجاورة. ولقد اتخذت أشعار هومر صورتها الثابتة التي هي عليها اليوم، إبَّان القرن السادس على أحدث تقدير، وفي هذا القرن السادس نفسه بدأ اليونان علمهم وفلسفتهم ورياضتهم، وفي ذلك الوقت نفسه كانت تقع أحداثٌ كبرى في أجزاءٍ أخرى من العالم، فمن المرجَّح أن يكون كونفوشيوس وبوذا وزرادشت — إن كان لهؤلاء الأشخاص وجود على الإطلاق — ممن عاشوا في ذلك القرن.[١١] وفي منتصف القرن وضع كورسن أساس الإمبراطورية الفارسية، ولمَّا دنا القرن من ختامه قامت المدن اليونانية في أيونيا، التي كان الفرس قد منحوها استقلالًا ذاتيًّا محدودًا، قامت بثورةٍ فاشلة، أخمدها دارا، ونفى خيرة أبنائها؛ وكثيرون من فلاسفة هذا العصر كانوا ممن لاذوا بالفرار، وأخذوا يضربون في الأرض من مدينةٍ إلى مدينة في الجزء الهليني الذي لم يكن قد خضع للفرس بعد، وكانوا في تجوالهم أداةً لنشر المدنية التي ظلَّت حتى الحين محصورةً في أيونيا أو كادت؛ ولقد صادفوا في تجوالهم ذاك لقاءً كريمًا، فيقول أكسنوفان الذي ازدهر في الشطر الثاني من القرن السادس والذي كان أحد هؤلاء اللاجئين: «هذا ما كنا نقوله بجانب المدفأة أيام الشتاء ونحن مضطجعون على الأرائك اللينة بعد أكلةٍ طيبة، نشرب النبيذ الحلو ونطقطق البندق: «من أي بلدٍ أنت، وما عمرك يا سيدي الكريم، وكم كان عمرك حين ظهرت ميدا mede؟» أما بقية اليونان فقد نجحت في احتفاظها باستقلالها في معركتَي سلاميس وبلاتيه، اللتين تحرَّرت بعدهما إيونيا حينًا من الزمان.[١٢]

---

[١٠] انظر كتاب «الثقافة البدائية في اليونان» لمؤلفه Rose J. B (١٩٢٥م)، ص١٩٣.

[١١] تاريخ زرادشت قائمٌ على التخمين؛ فبعضهم يجعلونه سنة ١٠٠٠ق.م. انظر «التاريخ، إخراج كيمبرج»، ج٤، ص٢٠٧.

[١٢] لمَّا هزمت إسبرطة أثينا: استعاد الفرس شاطئ آسيا الصغرى كله، واعترف لهم بالحق فيه «صُلح أنتالسيداس» (٣٨٧–٦ قبل الميلاد)، وبعد ذلك بنحو خمسين عامًا، اندمج كل هذا في إمبراطورية الإسكندر.

وانقسمت اليونان عددًا كبيرًا من الدويلات المستقلة، قوام كل منها مدينة يُحيط بها جزء من الأرض الزراعية، وكان مستوى الحضارة يختلف اختلافًا بعيدًا في الأجزاء المختلفة من بلاد اليونان، ولم يُسهم منها في الإنتاج الهليني بصفةٍ عامة إلا عدد قليل. وكان لإسبرطة — التي سأُطيل الحديث عنها فيما بعد — أهميةً عسكرية، لكنها لم تكن بذي خطر من الوجهة الثقافية، وكانت «كورنث» غنيةً مزدهرة؛ إذ كانت مركزًا تجاريًّا عظيمًا، لكنها لم تُنجب في الرجال إنجابًا خصيبًا.

وإلى جانب ذلك كان هناك مجتمعات ريفية زراعية خالصة، مثل «أركاديا» التي ذهبت بذكرها الأمثال، والتي كان سكان المدن يظنونها فردوسًا يانعًا، مع أنها في حقيقة أمرها كانت مليئةً بالمفازع الوحشية القديمة.

وكان سكان البلاد يعبدون «هرميس» و«بان» وكان لهم كثرة من عقائدٍ خاصة بالإنجاب، وكثيرًا ما اكتفوا بعمود مربع ساذج، يتخذونه مكان تمثال الإله، وكانت الماعز عندهم رمزًا للخصوبة؛ لأن الناس كانوا أفقر من أن يكون لديهم عجول، وإذا قل عندهم الطعام، ضربوا تمثال الإله «بان» (لا تزال أشياء كهذه تقع في قرى الصين البعيدة)، وكانت هناك فصيلة من الناس يرجع الناس سلالتها إلى أسلافٍ من ذئاب، ومن أكل لحم ضحية بشرية منها أصبح ذئبًا كما كان ثمة كهف مقدس، لزيوس ليكايوس (أي زيوس الذئب)، ولم يكن ليتكوَّن لأحدٍ وهو داخل هذا الكهف ظل، ومن دخل الكهف مات في غضون العام؛ كل هذه الخرافة كانت لا تزال قائمةً في عصر اليونان الأقدمين.[١٣]

أما «يان» فقد كان اسمه الأصلي (كما يقول بعض ذوي الرأي) «ياوون»، ومعناها الذي يطعم، أو الراعي، ثم سُمي باسمه المعروف «يان» التي تُشرح بمعنى «رب الجميع»، وذلك حين عبدته أثينا في القرن الخامس بعد الحرب الفارسية.[١٤]

على أن اليونان القديمة كان بها — فضلًا عن ذلك — كثيرٌ ممَّا نُحس إزاءه أنه جزءٌ من ديانتهم كما نفهم معنى كلمة «ديانة»، ونعني به شيئًا لا يتصل بأصحاب الأولمب، بل بديونيسوس أو باخوس الذي نتصوَّره بطبيعة حاله إلهًا اختص بالخمر والسكر، وساءت سمعته لهذا، وإنه لِما يستوقف النظر بشكلٍ ظاهر أن صوفيةً عميقة نشأت من عبادة هذا الإله، وهي صوفية كانت عميقة الأثر في فلاسفةٍ كثيرين، بل كان لها بعض

[١٣] انظر كتاب اليونان «البدائية»، لمؤلفه Rose، ص٦٥ وما بعدها.

[١٤] انظر كتاب «مقدمة لدراسة الديانة الإغريقية» لمؤلفه J. H. Harrlson، ص٦٥١.

الأثر في تشكيل اللاهوت المسيحي، ولا مناص لمن يريد دراسة تطوُّر الفكر اليوناني أن يفهم ذلك حق الفهم.

كان ديونيسوس (أو باخوس) في أول الأمر إلهًا في تراقيا، وكان أهل تراقيا في حضارتهم أقبل بكثيرٍ جدًّا من اليونان الذين عدوا التراقيين من الهمج. والتراقيون ككل الشعوب الزراعية البدائية لهم طقوسهم الخاصة بالإخصاب، ولهم إله يعني الإخصاب، واسمه باخوس، ولم يعلم أحد علم اليقين عن باخوس هل كان له جسد إنسان أو عجل، فلمَّا عرف الناس طريقة صنع الجعة، ظنوا أن السكر شيء إلهي، وكرَّموا باخوس من أجل ذلك. ثم لمَّا عرفوا فيما بعدُ ما الكُروم وما خمرها، ازدادوا إعلاءً من شأن باخوس، وعندئذٍ تحوَّلت وظيفته من الإخصاب بصفةٍ عامة، إلى العناية بالعنب وبالجنون الإلهي الذي يسبِّبه شرب النبيذ.

ولسنا ندري متى انتقلت عبادته من تراقيا إلى اليونان، ولكن يظهر أنه قد تم ذلك قبيل بداية العصور التاريخية، وعلى الرغم من أن عبادة باخوس قوبلت بالسخط من المتمسكين بعقيدتهم الدينية الأولى، فإن تلك العبادة استطاعت أن تقيم بناءها، وكان كثيرٌ من عناصرها وحشيًّا، مثال ذلك تمزيق الحيوان المتوحش إرْبًا إرْبًا، ثم أكل الأجزاء نيئة. وفي هذه العبادة عنصر نسوي عجيب، فترى الأمهات والعذارى المحترمات يُنفقن عدة ليالٍ وهن جماعات، في العراء على رءوس التلال، يرقصن رقصات تحرِّك فيهن النشوة، وتراهن في هذه الاجتماعات مخمورات، وربما يُعزى بعض سكرهن إلى شرب الخمور، لكنه قبل كل شيء سكر صوفي. وكان الأزواج لا يطمئنون نفسًا لهذا الفعل، لكنهم لم يجرءوا على معارضة الدين، وإنك لتطالع في رواية «باخي» ليوربيبد جمال هذه العبادة ووحشيتها في آنٍ معًا.

ولا يدهشنا نجاح ديونيسوس في اليونان؛ فهم كسائر الجماعات التي انتقلت إلى الحضارة بخطواتٍ سراعٍ، تراهم — أو على الأقل ترى بعضهم — قد تعهَّدوا في أنفسهم شعورًا بحب ما هو بدائي، وتراهم يسعَون إلى أسلوبٍ من العيش أقرب إلى الغريزة والعاطفة من أوضاع الأخلاق الجارية التي يقوم العرف على صيانتها؛ فالرجل أو المرأة التي أُجبرت إجبارًا على أن تكون أكثر مدنيةً في سلوكها الظاهر منها في شعورها، يؤذيها أحكام العقل، وتكون الفضيلة بالنسبة لها عبئًا واسترقاقًا، وهذا ينتهي إلى رد فعل في الفكر والشعور والسلوك، ونحن الآن معنيون برد الفعل في الفكر بصفةٍ خاصة، لكننا قبل ذلك لا بُدَّ أن نقول شيئًا عن رد الفعل في الشعور وفي السلوك.

إن الإنسان المتمدن يتميَّز من الهمجي بسداد الرأي قبل كل شيء، أو إذا شئت لفظةً أشمل قليلًا من تلك، فقل إنه يتميَّز ببُعد النظر (الذي يتنبَّأ بما سيقع قبل وقوعه)، فتراه لا يأبى احتمال الألم الراهن من أجل لذة مستقبلة، حتى وإن كانت تلك اللذة المقبلة بعيدة الوقوع، وقد أخذت تظهر أهمية هذه العادة حين بدأت الزراعة، فليس هناك حيوان ولا إنسان من الهمج يعمل في الربيع لكي يدخر طعامًا للشتاء، اللهم إلا قليلًا من الحالات الغريزية الخالصة، كالنحل يصنع العسل، والسنجاب يدفن البندق تحت الثرى؛ وليس ثمة بُعد نظر في هذه الحالات، بل هنالك دافع مباشر يدفع الحيوان إلى فعلٍ لا يعلم عن نفعه في المستقبل إلا الإنسان المتفرج. إن بُعد النظر الحقيقي هو الذي يقع حين يفعل الإنسان فعلًا لا يدفعه إلى فعله دافع طبيعي، بل يفعله لأن عقله يهديه إلى أنه سينتفع بهذا الفعل في تاريخٍ مقبل؛ ولا يحتاج الصيد إلى بُعد نظر لأنه لذيذ، أمَّا حرث الأرض فعمل شاق ويستحيل فعله بدافعٍ فطري باطني.

والمدنية من شأنها أن تُلجم الدافع الفطري، وليست وسيلتها في ذلك بُعد النظر فحسب، الذي هو من فرض الإنسان على نفسه، بل إن من وسائلها أيضًا في كبح الدوافع الفطرية، القانون والعادات والدين، وهي ترث هذا الكباح من عصر الهمجية، لكنها تخفِّف الجانب الغريزي فيه وتجعله أكثر اتساقًا في أجزائه بحيث لا ينقص بعضها بعضًا؛ فترى بعض الأفعال قد وُصف بأنه إجرامٌ وخُصص له العقاب، وبعضها لا يعاقب عليه القانون، لكنه يوصف مع ذلك بالشر، والذين يفعلون مثل هذه الأفعال يتعرضون لسخط الناس، وكان من نتائج نظام المِلكية خضوع المرأة، وكثيرًا ما ينتج عن هذا النظام أيضًا قيام طبقة من العبيد، فأغراض المجتمع قد فُرضت فرضًا على الفرد من جهة، والفرد من جهةٍ أخرى لمَّا اعتاد النظر إلى حياته جملة، ازداد تضحيةً لحاضره في سبيل مستقبله.

وواضحٌ أن هذا الاتجاه قد يبالغ في تطبيقه، كما يفعل البخيل مثلًا، لكننا بغض النظر عن هذه الحالات المغالية، نرى بُعد النظر قد يقتضي بطبيعته فقدان الإنسان لبعض ما هو أحسن جوانب الحياة؛ وعابد ديونيسوس يثور على بعد النظر، وهو حين يسكر سكرًا بدنيًّا أو روحيًّا يستعيد غزارةً في الشعور كان بعد النظر قد قضى عليها، ويرى العالم مليئًا بالجمال والمتعة، ويتحلَّل خياله بغتةً من سجن المشاغل اليومية، وقد نتج عن الطقوس الباخية ما كانوا يسمُّونه بـ «التوحد» الذي معناه دخول الله في شخص المتعبد، حتى ليعتقد هذا المتعبد أنه اتحد مع الله في واحد. إن كثيرًا من أروع آيات الإنسان يحتوي على عنصرٍ

من عناصر السكر،[١٥] أو قل يحتوي على تغلُّب العاطفة على بعد النظر بعض الشيء؛ فلولا العنصر الباخي في الحياة لفقدت الحياة لذَّتها، لكن الحياة خطرة بهذا العنصر فيها؛ فالنظر السديد من ناحيةٍ والعاطفة من ناحيةٍ أخرى يتصارعان صراعًا لم ينقطع طوال عصور التاريخ، وإنه لصراعٌ لا ينبغي لنا أن نؤيِّد فيه جانبًا على جانب كل التأييد.

أما في نطاق الفكر، فالمدنية الرصينة هي والعلم اسمان على مسمًّى واحد على وجه التقريب. لكن العلم الخالص وحده لا يقنع؛ فالناس بحاجةٍ مع العلم إلى العاطفة والفن والدين. ولئن جاز للعلم أن يضع الحدود للمعرفة، فلا يجوز له أن يضع أمثال هذه الحدود للخيال، وبين فلاسفة اليونان — كما هي الحال مع فلاسفة العصور التالية — فريق يميل إلى العلم بصفةٍ رئيسية، وفريق آخر يميل إلى الدين قبل أي شيءٍ آخر. وأما هذا الفريق الثاني فمدين بشيءٍ كثير لديانة باخوس، سواء جاء ذلك بطريقٍ مباشر أو غير مباشر. وهذا القول ينطبق بصفةٍ خاصة على أفلاطون، وعلى ما تفرَّع عنه فيما بعدُ من فروعٍ تبلورت في نهاية الأمر في اللاهوت المسيحي. كانت عبادة ديونيسوس في صورتها الأولى وحشية، بل كانت منفردةً في كثيرٍ من نواحيها، وهي لم تؤثر في الفلاسفة بصورتها تلك، بل أثَّرت فيهم حين اتخذت صورتها الروحية التي تُعزى إلى أورفيوس، وهي صورة مصطبغة بالزهد، أحلَّت السكر الروحي مكان السكر البدني.

وأورفيوس هذا شخصية غامضة، لكنها تستوقف النظر، ويعتقد بعضٌ أنه كان رجلًا حقيقيًّا، على حين يعتقد آخرون أنه كان إلهًا أو بطلًا خياليًّا. وتجري الرواية بأنه — مثل باخوس — جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأي الأرجح هو أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت؛ ومن المؤكَّد أن التعاليم الأورفية تحتوي على كثيرٍ ممَّا يظهر أن قد كانت جذوره الأولى في مصر، وأن كريت هي حلقة الوصل بين مصر واليونان في انتقال هذا الأثر. ويقال إن أورفيوس كان مُصلحًا مزَّقته طائفة متهوسة من معتنقي المذهب الباخي، ولم يكن انصرافه إلى الموسيقى في الأدوار الأولى من الأسطورة التي تُروى عنه، بنفس الأهمية التي بدت لهذا الجانب في الأدوار المتأخرة من تلك الأسطورة. وعلى كل حال فهو كاهن وفيلسوف قبل أي شيءٍ آخر.

ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو قد كان له وجود)، فنحن على علمٍ تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أي تعاليم الأتباع)؛ فقد كان الأورفيون يعتقدون في تناسخ

---

[١٥] أقصد السكر الروحي، لا السكر من الكحول.

الأرواح، وذهبوا إلى أن الروح في الحياة الآخرة قد تنعم نعيمًا أبديًّا أو قد تُشفى بعذابٍ مقيم أو موقوت، حسب نوع الحياة التي قضاها صاحبها في الدنيا؛ وكان هدفهم أن يجعلوا أنفسهم «أطهارًا» بالاحتفالات الدينية التي تعمل على التطهير من ناحية، وبتجنُّبهم أنواعًا معينة من الدنس من ناحيةٍ أخرى، وأشدهم تمسكًا بعقيدته كان يمتنع عن أكل الحيوان، اللهم إلا في مناسبات طقوسية، وعندئذٍ يأكلون في صورةٍ دينية، وهم يعتقدون أن الإنسان بعضه من الأرض وبعضه من السماء، والحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوي وتُنقص من الجزء الأرضي، وقد يستطيع الإنسان في النهاية أن يتحد مع باخوس حتى ليُدعى بهذا الاسم نفسه؛ ولهم لاهوت مفصل ينص على أن باخوس وُلد مرتين؛ مرةً أولى من أمه «سِمِلي»، ومرةً ثانية من فخذ أبيه زيوس.

وللأسطورة الديونيسوسية صور كثيرة، تقول إحداها إن ديونيسوس هو ابن «زيوس» و«برسفوني»، وقد مزَّقه العمالقة إرْبًا إرْبًا حين كان صبيًّا، وأكلوا لحمه كله إلا قلبه؛ ويقول بعض إن زيوس أعطى القلب «سِمِلي»، ويقول آخرون إن «زيوس» ازدرده ازدرادًا؛ وكان ذلك في أي من الحالتين سببًا في مولدٍ جديد لديونيسوس، وتمزيق الباخيين لحيوانٍ مفترس والْتهام لحمه نيئًا، إنما يرمز إلى تمزيق ديونيسوس وأكله على أيدي العمالقة؛ والحيوان نفسه رمز لتجسيد الله بمعنًى من المعاني؛ وأما العمالقة فقد وُلدوا من الأرض أولًا، لكنهم بعد أكلهم للإله دبَّت فيهم شرارة إلهية؛ وكذلك الإنسان بعضه أرضي وبعضه إلهي، والطقوس الباخية هدفها أن تجعل الإنسان إلهيًّا كله تقريبًا.

وفي مسرحية يوربيد، تجري على لسان كاهن أورفي عبارة لها مغزاها[16] وهي:

يا سيد سلالة أوروبا وصور،
يا من ولده زيوس، وعند قدميك
قلاع كريت المائة،
جئتُ ساعيًا إليك من ذلك الضريح المعتم
الذي سقفه عمود حي منحوت.
وبالصلب وبدماء عجل حي
وقطع لا خدش فيها من أشجار الصفصاف

[16] ترجمة الشعر الوارد في هذا الفصل إلى الإنجليزية هي للأستاذ جلبرت مري.

ثُبت ذلك السقف، إن أيامي قد جرت ...
مجرًى واحدًا طاهرًا. أنا الخادم
الملهَم بتعاليم «جوف» الذي يتبع «إيدا»[١٧]
وحينما طوَّف زاجريوس[١٨] في منتصف الليل، طوَّفت معه.
لقد احتملت صياح صواعقه،
وأدَّيتُ أعياده الحمراء الدامية،
وأشعلتُ لـ «الأم الكبرى» شُعلتها على الجبل.
لقد أطلق سراحي، وسُمِّيتُ
باسم باخوس، منخرطًا في زُمرة الكهان،
وتزمَّلت برداءٍ أبيض، فطهَّرت نفسي
من دنس ولادة الإنسان ومن طينته التي هو دفينها،
ونحَّيت عن شفتَي دائمًا
طعم اللحم كله ما دام لكائنٍ حي.

ووُجدت لوحات أورفية في مقابر، عليها إرشادات لروح الميت تهديه طريقه في العالم الآخر، وماذا يقول لكي يقيم الدليل على أنه جديرٌ بالخلاص، وهذه اللوحات مكسورة وناقصة، وأقربها إلى الكمال (وهي لوحة بتاليا) تحتوي على ما يأتي:

ستجد إلى يسار منزل «هاوس» (إله الجحيم) ينبوعًا،
وستجد إلى جانب الينبوع صفصافة بيضاء،
فلا تقرب الينبوع عن كثب،
لكنك ستجد ينبوعًا آخر بجانب «بحيرة الذكرى»
ينبثق منه ماء بارد، وأمامه حُراس،
فقل: أنا ابن الأرض والسماء ذات النجوم،
لكن سلالتي من السماء وحدها، وأنتم بذلك عالمون.
ألَا ترونني محترقًا بالظمأ، أذوي؟ فأسرعوا إليَّ

---

[١٧] هذا هو نفسه ديونيسوس عند المتصوفة.

[١٨] هذا هو اسم من أسماء ديونيسوس الكثيرة.

بالماء البارد المنبثق من بحيرة «الذكرى»
وهم من تلقاء أنفسهم سيُعطونك الماء من الينبوع المقدس،
ومن ثم تكون لك السيادة بين سائر الأبطال …

وفي لوحةٍ أخرى ما يأتي: «بشراك يا من عانى ضروب العناء … لقد أصبحت إلهًا بعد أن كنت إنسانًا.» وفي لوحةٍ ثالثة ما يأتي: «إنك سعيدٌ مبارك؛ لأنك ستصير إلهًا بعد أن كنت بشرًا فانيًا.»

أمَّا ينبوع الماء الذي لا ينبغي للروح أن تشرب منه، فهو ما يجلب النسيان للشارب من مائه، وأما الينبوع الآخر، فهو ينبوع التذكرة؛ لأنه إن كانت الروح لتظفر بالخلاص في العالم الآخر، فلا بُدَّ لها ألَّا تكون ناسية، بل على نقيض ذلك — ينبغي أن تكون لها ذاكرة تفوق الذاكرة الطبيعية.

والمذهب الأورفي مذهب زاهد؛ فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز، كما كان رمزًا أيضًا بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد، والشكر الذي كان الأورفيون ينشدونه هو حالة «الوجد»؛ أي حالة الاتحاد مع الله، وهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضربٍ من المعرفة الصوفية التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المعروفة، وقد تسلَّل هذا العنصر الصوفي إلى الفلسفة اليونانية على أيدي فيثاغورس الذي كان مصلحًا للمذهب الأورفي، كما كان أورفيوس نفسه مصلحًا للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون، ومن أفلاطون انتقلت من جديدٍ إلى معظم الفلسفات التي جاءت بعدئذٍ فكان فيها عنصر ديني قلَّ أو كثر.

وأينما كان للأورفية نفوذ، غُرِست جذور المذهب الباخي الصريح، ومن بين هذه الجذور الباخية عنصر نسائي تراه واضحًا في فيثاغورس، ثم تراه قد اتسع عند أفلاطون اتساعًا جعل هذا الفيلسوف يطالب للنساء بالمساواة السياسية المطلقة. يقول فيثاغورس: «إن النساء في مجموعهن أقرب من الرجال إلى التقوى بطبيعتهن.» ومن هذه الجذور الباخية أيضًا احترام العاطفة العنيفة، حتى لقد نشأت المأساة اليونانية من طقوس الديانة الديونيسوسية؛ وترى يوريبيد بصفةٍ خاصة يُعْلي من شأن الإلهَين الرئيسيَّين في المذهب الأورفي، وهما ديونيسوس وإروس؛ فهو لا يحترم الرجل التقي الفاضل إن كانت تقواه وفضل سلوكه صادرَين عن برودٍ في العاطفة، وإن كان في مآسيه سرعان ما يُجن جنونه أو يشتد حزنه إذا ما سخط عليه الآلهة لكفره.

ولقد جرى العرف التقليدي عن اليونان بأنهم دلوا على رصانةٍ جديرة بالإعجاب، مكَّنتهم من النظر إلى العاطفة نظرةً موضوعية من الخارج، فيرَون فيها كل ما يمكن أن تُبديه من نواحي الجمال، مع بقائهم على هدوئهم وعلى صبغتهم الأولمبية، لكن هذا الرأي لا ينظر إلى حقيقة اليونان إلا من وجهٍ واحد فقط. نعم إنه رأيٌّ قد يكون صوابًا بالنسبة إلى هومر وسوفوكليز وأرسطو، لكنه بغير شك ليس صوابًا بالنسبة إلى هؤلاء اليونان الذين مسَّتهم آثار الباخية أو الأورفية بطريقٍ مباشر أو غير مباشر؛ ففي «إليوس» — حيث كانت الأسرار الإليوسيسية تكوِّن أقدس جانب في الديانة الرسمية في أثينا — كان الناس يتغنَّون بترنيمةٍ تقول:

تعالَ ممسكًا كأس شرابك عاليًا،
تعالَ في نشوتك التي تبعث الجنون،
تعالَ إلى وادي إليوسيس المزدهر،
تعالَ أنت، يا باخوس–نعماك.

وفي مسرحية «باخي» ليوريبيد Maenade، تبدي عجائز الجَوقة مزيجًا من الشِّعر والوحشية هو أبعد ما يكون عن الرصانة الهادئة، وهم يحتفلون بنشوتهم بتمزيقهم حيوانًا مفترسًا شلْوًا شلْوًا، وبأكلهم إياه نيئًا على الفور:

أَلَا ما أشد سرورنا فوق الجبل،
إذ نعدو حتى نسقط من الإعياء،
فلا يبقى عالقًا إلا جلد الغزال المقدس،
وكل ما عداه يندفع بعيدًا
إلى حيث المرح على الينابيع الحمراء الدافقة،
وهي دماء ماعز الجبل بعد أن مُزِّقت إرْبًا،
وحيث مجدنا بالْتهام الحيوان المفترس
حيث تلتقط الجبل أشعة الصباح،
فهلمُّوا إلى جبال فرجيا، هلمُّوا إلى جبال ليديا،
وليكن «بروميوس»[١٩] على رأسنا إمامًا.

---

[١٩] بروميوس: اسم آخر من أسماء ديونيسوس الكثيرة.

ولم يكن رقص عجائز الجَوقة على سفح الجبل عنيفًا فحسب، بل كان هروبًا من أعباء المدنية وهمومها إلى عالم جماله غير بشري، عالم فيه حرية الهواء والنجوم، وتراهم ينشدون في موقف أقل هوسًا من الموقف السابق، فيقولون:

تُرى هل تعود لي يومًا
تلك الرقصات الطوال
التي تدوم طوال الليل حتى تغرب النجوم؟
تُرى هل أُحس قطرات الندى على حلقي
ومجرى الريح في شعري؟
تُرى هل تسطع أقدامنا البيض في السهول الممتعة؟
إن أقدام الغزال قد فرَّت إلى الغابة الخضراء
فكانت وحدها في الكلأ وفي دنيا الجمال.
إنه يثب لا عن خوفٍ كما كان،
فقد بَعُد عن الفخاخ وشباك الموت،
ومع ذلك فلا يزال يرن صوتٌ من بعيد،
لا يزال يرن صوت وخوف وكلاب صيد عجلانة.
ألَا إن جحفل الموت
لا يزال سائرًا قُدمًا إلى جانب النهر وفي جوف الوادي.
أكان عَدوُكِ أيتها الأقدام السريعة عن فرحٍ أم فزع؟
ففي الأرض العزيزة المعزولة عن سيئات الإنسان،
حيث لا يرن صوت، وبين الخضرة الظليلة،
يعيش صغار الأحياء هناك لا تراها العيون.

فقبل أن تقول مع القائلين إن اليونان كانوا ذوي رصانة وهدوء، حاوِل أولًا أن تتخيَّل الأمهات في فيلادلفيا (بأمريكا) يسلكن على هذا النحو، حتى ولو كان ذلك في مسرحية يكتبها «يوجين أونيل» Eugene O'nell.

ولم يكن الأورفي بأكثر هدوءًا من عابد ديونيسوس الذي لم تمتدَّ له يد الإصلاح؛ فالحياة عند الأورفي كلها ألمٌ وتعب؛ فنحن مُوثقون على عجلةٍ تدور بنا دورات لا نهاية لعددها، من مولدٍ وممات يتعاقبان، وحياتنا الصحيحة هي في النجوم، لولا أننا مرتبطون

بالأرض، ويستحيل علينا أن نفر من هذه العجلة الدائرة، وأن نظفر آخر الأمر باتحادنا مع الله فننعم بما في ذلك من نشوة، إلا بالتطهير ونبذ اللذائذ والعيش الزاهد، فليست هذه نظرة قوم يرَون الحياة سهلةً ممتعة، بل هي أقرب إلى الروحاني الزنجي الذي قال:

سأنبئ الله عن كل متاعبي
حين أعود إلى الدار.

لم يكن اليونان جميعًا، لكن كانت أكثرية كبرى منهم قوية العاطفة لا تسعد بحياتها، وتحارب بعضها بعضًا، يسوقها العقل في ناحية وتسوقها العواطف في ناحيةٍ أخرى، وكان لها في الخيال ما تتصوَّر به الجنة كما كان لها من قوة تقرير ذاتها ما تخلق به صورة الجحيم، وكان اليونان يتمثَّلون بحكمةٍ عندهم تقول: «لا تُفرط في شيء»، لكنهم كانوا في الواقع يُسرفون في كل شيء؛ في التفكير الخالص، وفي الشعر، وفي الدين، وفي الخطيئة؛ وإن ما بلغ بهم مبلغ العظمة هو امتزاج العاطفة والعقل، ولم يكن العقل وحده ولا العاطفة وحدها لتُحوِّل العالم أبد الدهر بمقدارٍ ما عملًا معًا على تحويله؛ وليس نموذج اليونان في أساطيرهم هو زيوس الأولمبي، لكنه برومينيوس الذي جاء بالنار من السماء، فكان جزاؤه عذابًا سرمديًّا.

وإذا نحن أخذنا هذه الصفات التي أسلفناها في الفقرة السالفة على أنها تصوِّر اليونان جميعًا، كان ذلك منا نظرةً إلى الحقيقة من وجهةٍ واحدة، كالذي يقول عن اليونان إنهم يتسمون «بالرزانة»، فالواقع أن اليونان شهدت اتجاهين؛ أحدهما عاطفي ديني صوفي يهتم بالحياة الآخرة، والثاني مرح يعتد بتجرِبة الحواس ويعتمد على أحكام العقل، ويُهمه تحصيل العلم بشتى الحقائق الواقعة. ويمثِّل هيرودوت هذا الاتجاه الثاني، كما كان يمثِّله الفلاسفة الأيونيون الأولون، ويمثِّله أيضًا — إلى حدٍّ ما — أرسطو. ويقول بيلك Beloch[٢٠] بعد أن تناول الأورفية بالشرح:

لكن الأمة اليونانية كانت أكثر جيشانًا بفتوة الشباب من أن تذعن كلها إذعانًا لعقيدةٍ تنكر هذا العالم الأرضي، وتحوِّل الحياة الحقيقية إلى حياةٍ آخرة. وعلى ذلك ظل المذهب الأورفي محصورًا في دائرةٍ ضيقة نسبية، هي دائرة المشربين بتعاليمه، دون أن يكون لها

[٢٠] نفس المرجع، في الجزء الأول، الفصل الأول، ص٤٣٤.

أدنى تأثير في ديانة الدولة الرسمية، بل لم يكن لها تأثير في المجتمعات التي أخذت نفسها بالاحتفال بالرموز الخفية الدلالة، وأدخلتها ضمن شعائر الدولة، ووضعتها في حماية القانون، كما فعل المجتمع الأثيني مثلًا، وكان لا بُدَّ لألف سنة كاملة أن تمضي قبل أن يُكتب النصر لهذه الأفكار في العالم اليوناني — ولو أنها عندئذٍ كانت قد لبست ثوبًا لاهوتيًّا يختلف كل الاختلاف عن ثوبها الماضي.»

قد يبدو أن في هذا القول مبالغة، خصوصًا فيما يتعلق بالأسرار الإلوسينية التي كانت مشبعةً بالأورفية، وعلى كل حال فيمكن القول بصفةٍ عامة إن من كان ديني المزاج ولَّى وجهه شطر الأورفية، بينما العقليون ازدروها، وربما جاز أن نقارن موقف الأورفية إذ ذاك بموقف «المذهب المنهجي».

في إنجلترا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

إننا نعلم كل شيء تقريبًا عمَّا كان يتعلمه اليوناني المثقف عن أبيه، ولكننا لا نعلم إلا قليلًا جدًّا عما كان يتعلمه في سِنيه الأولى من أمه، التي كانت إلى حدٍّ بعيد معزولةً عن المدنية التي كان يمرح فيها الرجال، والأرجح فيما يظهر أن الأثينيين المثقفين — حتى في أزهر عصورهم — قد احتفظوا من تقاليدهم ومن نشأتهم إبَّان الطفولة، بأسلوبٍ أكثر بدائيةً في تفكيرهم وشعورهم، مهما يكن من أمر اعتمادهم على عقولهم في العمليات الفكرية التي كانوا يُجرونها في رءوسهم وهم على درايةٍ بما يصنعون، وقد كان يُحتمل دائمًا لذلك الأسلوب الموروث في التفكير والشعور، أن يسود في أيام الضيق؛ ولهذا السبب لا يكفي في تحليل وجهة النظر اليونانية أن نذكر عنصرًا دون سائر العناصر.

ولم يتبيَّن الباحثون تبينًا كافيًا تأثير الدين — وعلى الأخص الديانة اللاأوليمبية — على الفكر اليوناني إلا في العصر الحديث. وقد ظهر كتاب انقلابي هو كتاب «مقدمة لدراسة الديانة اليونانية» لمؤلفته «جين هارسن» Jane Harrison، فاهتم اهتمامًا كبيرًا بالعناصر البدائية والعناصر الديونيسوسية في ديانة سواد الشعب اليوناني، وحاول «ف. م. كورنفورد» F. M. Cornford في كتابه «من الدين إلى الفلسفة» أن يلفت أنظار من يدرسون الفلسفة اليونانية إلى تأثير الدين على الفلاسفة، لكننا لا نستطيع قَبول كل ما جاء في هذا الكتاب من تفسيرات، ولا نوافق على كثيرٍ ممَّا جاء فيه من معلوماتٍ عن الأجناس البشرية خاصة بموضوع الكتاب،[٢١] وأكثر الكتب اتزانًا فيما أعلم هو كتاب

[٢١] لكن كتب كورنفورد التي أخرجها عن محاوراتٍ أفلاطونية مختلفة، تدعو إلى الإعجاب التام.

«الفلسفة اليونانية الأولى» لمؤلفه جون بيرنت John Burnet وخصوصًا في الفصل الثاني الذي عقده لـ «العلم والدين»، فهو يقول إن صراعًا نشب بين العلم والدين «بسبب الإحياء الديني الذي شمل «هلاس» (اليونان) كلها إبان القرن السادس قبل الميلاد»، مضافًا إليها انتقال دائرة النشاط من أيونيا إلى الغرب. ويقول: إن ديانة هلاس في جزئها الذي يقع في القارة، قد تطورت في طريقٍ يختلف كل الاختلاف عن الطريق الذي تطورت فيه الديانة في أيونيا، وبصفةٍ خاصة ما يتعلق فيها بعبادة ديونيسوس التي جاءت من تراقيا، ولا تكاد تجد لها ذكرًا عند هومر، فهذه العبادة كانت تنطوي على بداية مبدأ جديد كل الجدة فيما يختص بالنظر إلى الإنسان وعلاقاته بالعالم، ولا شك أننا نخطئ لو أننا عزونا للتراقيين أنفسهم أية نظرة تتصف بالسمو الرفيع، لكننا من جهةٍ أخرى لا نستطيع أن نشك في أن ظاهرة النشوة عندهم قد أوحت إلى اليونان بأن الروح أكثر من أن تكون نسخةً خافتة للنفس، وأنها لا تبدي طبيعتها الحقيقية إلا إن «خرجت من البدن».

وكأنما أوشكت الديانة اليونانية أن تبدأ المرحلة التي كانت الديانات في الشرق قد بلغتها فعلًا، ويتعذر علينا أن ندرك كيف كان يمكن لأي شيءٍ أن يقف فيها هذا الاتجاه، لولا نشأة العلم. وإنه لمن الأقوال المألوفة عن اليونان أنهم أُنقذوا من ديانةٍ على النمط الشرقي لعدم وجود طائفة الكهنة عندهم، لكن هذا القول يخلط بين ما هو نتيجة وما هو سبب، فيجعل النتيجة سببًا؛ فالكهنة لا تخلق العقائد الجامدة، ولو أنهم يحافظون عليها بعد أن تتكوَّن. ولم يكن للشعوب الشرقية في المراحل الأولى من تطورهم كهنة أيضًا، بالمعنى المقصود بهذه الكلمة في الاستعمال السابق؛ فالذي أنقذ اليونان ليس هو غياب طائفة الكهنة من بينهم بمقدار ما هو وجود المدارس العلمية.

«وبلغت الديانة الجديدة — لأنها جديدة بمعنًى، وإن تكن بمعنًى آخر قديمةً قدم الإنسان — بلغت أعلى درجات رُقيها عندما تأسَّست الجمعيات الأورفية. وقد كانت «أتِكا» — فيما نرى — هي الموطن الأصلي لهذه الجمعيات، لكنها انتشرت بسرعةٍ عجيبة، خصوصًا في جنوبي إيطاليا وصقلية، وكانت في بداية أمرها جماعات لعبادة ديونيسوس، لكنها تميَّزت بطابعين جديدين على الهلينيين؛ فهي أولًا قد نظرت إلى الوحي على أنه مصدر السلطة الدينية، وهي ثانيًا جمعيات منظمة على أساس أنها جماعات غير طبيعية، وتُعزى الأشعار المشتملة على لاهوتهم إلى أورفيوس التراقي الذي هبط بنفسه إلى العالم السفلي؛ ولذا فهو دليل مأمون في تجنيب الروح المفارقة لجسدها في العالم الآخر، ما يحيط بها من الأخطار.»

ويمضي «بيرنت» في قوله بأن ثمة شبهًا يستوقف النظر بين العقائد الأورفية والعقائد السائدة في الهند في نحو ذلك الوقت عينه، ولو أنه يعتقد أنه لم يكن سبيل بين البلدين للاتصال، وبعد ذلك يتناول المعنى الأصلي لكلمة «عربدة» التي استعملها الأورفيون لتدل على «التقديس» والتي أريد بها أن تنقي روح المؤمن وتمكِّنه من الفرار من عجلة العودة إلى ولادةٍ جديدة. وقد أسس الأورفيون — على خلاف كهنة المذاهب الأوليمبية — ما يصح أن نُطلق عليه اسم «طوائف دينية»؛ وأعني بذلك جمعيات دينية، من حق كل إنسان — بغض النظر عن السلالة التي هبط منها أو الجنس من حيث الذكورة والأنوثة — أن يضم إليها بعد أن يشرب تعاليمها، ومن تأثير هذه الطوائف نشأت الفكرة عن الفلسفة بأنها أسلوبٌ للحياة.

الفصل الثاني

مدرسة ملطيا

أول ما يُذكر في أي كتاب لتاريخ الفلسفة يُكتب للطلاب، هو أن الفلسفة قد بدأت بطاليس، الذي قال إن كل شيء مصنوع من ماء. وإن ذلك ليثبِّط المبتدئ الذي يجاهد — وربما كان جهاده هنا جهادًا على غير كثير من العسر — يجاهد نفسه كي يحس إزاء الفلسفة بكل ما يتوقعه منهاج الدراسة من احترام إزاءها، ومع ذلك فأمامنا مبرر قوي يحملنا على احترام طاليس، ولو أنه احترام موجه إليه باعتباره رجلًا من رجال العلم أكثر منه فيلسوفًا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

كان طاليس من أبناء ملطيا في آسيا الصغرى، وهي مدينة تجارية مزدهرة كانت تضم عددًا كبيرًا من العبيد، كما كانت تشهد عراكًا عنيفًا بين الأغنياء والفقراء من الأحرار أنفسهم، وانتصر الشعب في ملطيا أول الأمر، وفتك بزوجات رجال الطبقة العالية وأبنائهم، ثم عادت السيادة لرجال الطبقة العالية، فأحرقوا مُعارضِيهم أحياءً، وأضاءوا الميادين المكشوفة في المدينة بمشاعل من أجساد هؤلاء المعارضين[١] وفي معظم المدن اليونانية بآسيا الصغرى، في العصر الذي عاش فيه طاليس، سادت ظروف كهذه الظروف.

واجتازت ملطيا — شأنها شأن سائر المدن التجارية في أيونيا — مراحل من التطور الاقتصادي والسياسي إبان القرنين السابع والسادس؛ فالقوة السياسية بادئ ذي بدء كانت في أيدي الطبقة العالية التي كانت تملك الأرض الزراعية، لكن هذه الطبقة أخذت تخلي مكانها شيئًا فشيئًا لطائفةٍ بلوتوقراطية[٢] من التجار، وهذه الطبقة بدورها حل

[١] من كتاب «تاريخ العالم القديم» لمؤلفه روستوتتسف Rostotsev ج١ ص٢٠٤.

[٢] Plutocracy.

محلها طاغية استولى على السلطان (كما هي العادة) بتأييدٍ من الحزب الديمقراطي؛ وكانت مملكة ليديا تقع إلى الشرق من المدن اليونانية الساحلية، لكنها كانت معها على ود حتى سقطت نينوى (٦١٢ق.م.) فأطلق هذا يد ليديا حرةً في جهة الغرب، غير أن ملطيا استطاعت في معظم الوقت أن تظل على ودها القديم، خصوصًا مع «كرويسس» Croesus — آخر ملوك ليديا — الذي غلبه كورش Cyrus على أمره سنة ٥٤٦ قبل الميلاد؛ وكان هنالك كذلك علاقات هامة مع مصر، اعتمد فيها الملك على المرتزقة من اليونان، وفتحت بعض المدن أبوابها للتجارة اليونانية، وأول مستقر لليونان في مصر، قلعة كانت تحتلها حامية من أهل ملطيا، على أن أهم مكان استقروا فيه بين عامي ٦١٠–٥٦٠ق.م. هو دافني، فها هنا لجأ إرميا وكثيرون غيره من اليهود الذين لاذوا بالفرار من وجه «نبوخذ نصر» (إرميا، ٤٣، ص٥ وما بعدها)، ولكن بينما أثَّرت مصر في أهل اليونان أثرًا لا شك فيه، لم يؤثِّر اليهود فيهم، بل لا نستطيع أن نفرض في إرميا سوى أنه شعر بالفزع إزاء الأيونيين الجانحين نحو الشك.

أما عن تحديد التاريخ الذي عاش فيه طاليس، فأقوى ما لدينا من شاهد هو أنه — كما أسلفنا — اشتهر بتنبئه بكسوفٍ يقول لنا عنه الفلكيون إنه لا بُدَّ أن يكون قد وقع سنة ٥٨٥ قبل الميلاد؛ وهنالك أدلة أخرى تتفق كلها — على ما فيها من قصور — على تحديد ما يقرب من هذا التاريخ تاريخًا لسائر ما أداه من أعمال؛ والتنبؤ بالكسوف لا ينهض دليلًا على نبوغٍ خارق بالنسبة إلى طاليس؛ ذلك لأن ملطيا كانت مرتبطةً بليديا، وكانت هناك علاقات ثقافة بين ليديا وبابل، وكان الفلكيون البابليون قد استكشفوا من قبلُ أن الكسوف يحدث في دورةٍ منتظمة على مسافةٍ يقرب طولها من تسع عشرة عامًا بين كسوفٍ وآخر، وكان في مستطاعهم أن ينبِّئوا بخسوف القمر على كثيرٍ جدًّا من الدقة، أمَّا في كسوف الشمس فقد كان يقف في سبيل نجاحهم كون الكسوف يكون مرئيًّا في مكانٍ وغير مرئي في مكانٍ آخر، وعلى ذلك فكل ما استطاعوا أن ينبِّئوا به في هذا الصدد هو أنه في التاريخ الفلاني يحسن بالناس أن ينظروا إلى السماء لعلهم مشاهدون كسوفًا. ومن الجائز أن ذلك هو كل ما عرفه طاليس؛ فلا هو ولا هم كانوا يعلمون لماذا يقع الكسوف في هذه الدورة المتتابعة. ويقال إن طاليس قد ارتحل إلى مصر، وأنه جاء إلى اليونان من مصر يعلم الهندسة؛ وقد كان ما عرفه المصريون عن الهندسة لا يكاد يجاوز بعض القواعد العملية؛ فليس لدينا ما يبرر أن طاليس قد ألم بالبراهين القياسية التي استكشفها اليونان فيما بعد، وربما عرف كيف يقيس بُعد سفينة في البحر من مشاهداتٍ

يحصل عليها من نقطتين على اليابس، وكيف يحسب ارتفاع هرم من طول ظله، لكنه قد يُعزى إلى نظرياتٍ أخرى كثيرة في علم الهندسة، والأرجح أنها منسوبة خطأً إليه.

وكان طاليس أحد «الحكماء السبعة» في اليونان، كل منهم اشتهر بحكمةٍ قالها، وتجري الرواية بأن حكمته التي قالها هي «أفضل الأشياء هو الماء».

وبناءً على ما يقوله أرسطو، فإن طاليس قد ذهب إلى أن الماء هو العنصر الأصلي الذي تتألف منه سائر العناصر جميعًا، ويعتقد أن الأرض مرتكزة على الماء؛ ويروي عنه أرسطو كذلك أنه قال إن في المغناطيس روحًا لأنه يحرِّك الحديد، وإنه رأى أن الأشياء كلها مليئة بالآلهة.[٣]

وقوله إن كل شيء مصنوعٌ من الماء، يمكن اعتباره فرضًا علميًّا، وليس هو بالقول الهراء؛ فمنذ عشرين عامًا[٤] كان الرأي الراجح هو أن كل شيء مصنوع من الهيدروجين الذي يتألف منه ثلثا الماء؛ فلئن كان الإغريق يتسرَّعون في فرضهم الفروض، إلا أن المدرسة الملطية على الأقل كانت تأخذ نفسها باختبار تلك الفروض اختبارًا قائمًا على التجربة الحسية؛ ونحن لا نعلم عن طاليس إلا علمًا أضأل من أن يعيننا على تكوين صورة لفلسفته ترضينا؛ غير أننا نعلم عن خلفائه في ملطيا أكثر جدًّا ممَّا نعرفه عنه، ومن المعقول أن يذهب بنا الظن إلى أن شيئًا من وجهة نظرهم قد هبط إليهم منه؛ نعم إن ما قرَّره من علمٍ ومن فلسفةٍ كان ساذجًا، لكنه كان قمينًا أن يثير الفكر والملاحظة في سواه.

وتُروى عنه أساطير كثيرة، لكني لا أظننا نعلم عنه أكثر من الحقائق القليلة التي ذكرتها، على أن بعض تلك الأساطير له متعته؛ فمنها أسطورة رواها أرسطو في كتابه «السياسة» (١٢٥٩) إذ قال: «قد ليم على فَقره؛ لأن لائميه قد فرضوا أن فقره دليل على أن الفلسفة لا خير فيها؛ وتقول الرواية إنه استعان بمهارته في علم النجوم أن يتنبأ في فصل الشتاء بأن محصول الزيتون في العام المقبل سيكون موفورًا؛ ولـمَّا كان ماله قليلًا، فقد دفع «عربونًا» يبيح له حق استعمال معاصر الزيتون كلها في كيوس وملطيا، التي استأجرها بأجرٍ قليل؛ إذ لم يكن إلى جانبه من يضاربه؛ فلما جاء أوان المحصول، وطلبت المعاصر بكثرة دفعةً واحدة وبغتة، أجَّرها بما شاء من أجر، وكسب مبلغًا من المال؛ وبهذا

[٣] يشك «بيرنت» في كتابه «الفلسفة اليونانية الأولى» ص٥١ في هذا القول الأخير.

[٤] بالنسبة إلى صدور الكتاب سنة ١٩٤٦م. (المعرب)

برهن للعالم أن الفلاسفة في مستطاعهم أن يصبحوا أغنياء في غير عناءٍ إذا أرادوا، لولا أن طموحهم يتجه اتجاهًا آخر.»

وثاني فلاسفة مدرسة ملطيا، هو أنكسمندر، الذي نراه أحق بالعناية جدًّا من طاليس، ولسنا ندري عن تاريخه علمًا يقينًا، لكن قيل عنه إنه بلغ من عمره الرابعة والستين في سنة ٥٤٦ قبل الميلاد، وهناك ما يبرِّر لنا أن نفرض بأن هذا التقدير قريب من الصواب؛ فمذهبه هو أن الأشياء كلها مستمدة من عنصر أول واحد، لكن هذا العنصر ليس هو الماء كما ظن طاليس، ولا هو أي عنصر آخر مما نعرف، بل إنه لا نهائي وخالد ولا حدود لزمانه، وهو «يحتوي على العوالم كلها»؛ ذلك لأنه ظن أن عالمنا هذا إن هو إلا عالم واحد من طائفةٍ كبيرة، وهذا العنصر الأولي يتحوَّل إلى العناصر المختلفة التي نألفها، ثم تتحوَّل هذه العناصر المألوفة أحدها إلى الآخر، وله في ذلك عبارة هامة تستوقف النظر:

«إن الأشياء تعود فترتد إلى العنصر الذي منه نشأت، كما جرى بذلك القضاء؛ لأنها تُعوِّض بعضها بعضًا، ويرضى بعضها، لِما وقع منها إجحاف، كما يقضي بذلك أمر الزمان.»

ففكرة العدالة، سواء في ذلك العدالة الكونية والعدالة الإنسانية، قد لعبت دورًا في الديانة والفلسفة اليونانيتين، وهي فكرة لا يسهل أبدًا على الإنسان الحديث فهمها، والحق أن لفظة «العدالة» عندنا لا تكاد تعبِّر عن المعنى المراد، لكنه يتعذَّر علينا أن نجد كلمةً أخرى تفضلها في ذلك. والظاهر أن الفكرة التي أراد أنكسمندر أن يعبِّر عنها هي هذه؛ لا بُدَّ أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء في العالم، لكن كل عنصرٍ من هذه العناصر (وقد تخيَّلها آلهة) لا يني عن السعي في سبيل اتساع رقعة ملكه، غير أن ثمة نوعًا من الضرورة أو القانون الطبيعي لا ينفك يرد التوازن إلى حيث كان؛ فحيث كانت نار — مثلًا — ترى الآن رمادًا، والرماد من التراب — هذه الفكرة عن العدالة، والعدالة هنا معناها عدم مجاوزة الحدود المفروضة منذ الأزل، هي من أعمق العقائد اليونانية، وكانت الآلهة خاضعةً لحكم العدالة خضوع البشر له، ولم تكن هذه القوة العليا مشخصةً ولا كانت في رأيهم إلهًا أعلى.

وكان لأنكسمندر حجة يدلِّل بها على أن العنصر الأولي لا يمكن أن يكون ماءً ولا عنصرًا آخر غير الماء ممَّا نعرف؛ لأنه لو كان بين هذه العناصر عنصر أولي لاكتسح العناصر الأخرى؛ ويروي عنه أرسطو أنه قال: إن هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضًا؛ فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة، «وعلى ذلك فلو كان أحد هذه

العناصر لا نهائيًّا، لزالت العناصر الباقية قبل اليوم»، وإذن فلا بُدَّ أن يكون العنصر الأولي محايدًا في هذا الصراع الكوني.

وكان ثمة حركة منذ الأزل، تمَّت في غضونها نشأة العوالم؛ ذلك أن هذه العوالم لم تُخلق كما تقول اليهودية والمسيحية، بل تطورت، وكذلك حدث تطوُّر في مملكة الحيوان، فنشأت الكائنات الحية من العنصر الرطب حين أخذت الشمس تبخِّره، والإنسان — كأي حيوانٍ آخر — هو سليل الأسماك، ولا بُدَّ أن يكون الإنسان قد هبط من صنوفٍ من الحيوان تختلف عنه؛ لأنه كان من المستحيل عليه — بسبب طفولته الطويلة — أن يحتفظ ببقائه في مراحل التطور لو كان عندئذٍ على صورته الراهنة.

كان أنكسمندر مليئًا بحب الاستطلاع العلمي، ويقال إنه أول إنسان رسم مصورًا جغرافيًّا، وكان رأيه أن الأرض أسطوانية الشكل، وأما رأيه في حجم الأرض فمختلَف عليه؛ فتارةً يقال إنه اعتقد أن الأرض والشمس متساويان، وتارةً يقال بل إنه رأى أن الشمس تكبر الأرض حجمًا بسبع وعشرين مرة، وطورًا يقال بثمانٍ وعشرين مرة، وفي كل موضعٍ نرى أنكسمندر فيه أصيل الرأي، تراه علميًّا في اتجاهه ومستندًا إلى أحكام العقل.

وثالث الثالوث من فلاسفة ملطية، هو أناكسمانس الذي يثير اهتمامنا بقدر ما يثيره أنكسمندر، لكنه مع ذلك يتقدَّم بضع خطوات هامة، ونحن أبعد ما نكون عن اليقين في تحديد تاريخه، إلا أننا لا نشك في أنه أعقب أنكسمندر، كما أننا لا نشك في أنه ازدهر قبل سنة ٤٩٤ قبل الميلاد؛ لأن الفُرس قد خرَّبوا مدينة ملطية في تلك السنة، حين أرادوا أن يُخمدوا الثورة الأيونية.

وعنده أن العنصر الرئيس هو الهواء؛ فالروح هواء، والنار هواء مخلخل، وإذا ما تكثَّف الهواء، انقلب بادئ الأمر ماءً، ثم إذا مضيت في تكثيفه، انقلب ترابًا، وبعدئذٍ يكون صخورًا؛ ولهذه النظرية حسنة هي أنها تجعل الفوارق كلها بين العناصر المختلفة، اختلافًا في الكمية، يعتمد كل الاعتماد على درجة التكثف.

ومن رأيه أن الأرض تشبه المنضدة المستديرة، وأن الهواء يحيط بكل شيء، فكما أن روح الإنسان — لكونها هواءً — تُمسك جسده، فكذلك ترى النفس والهواء يحيطان بالعالم كله، فقد يظهر أن العالم يتنفس.

كانت منزلة أناكسمانس عند القدماء أعلى من منزلة أنكسمندر، مع أن العالم الحديث يكاد يُجمع على عكس ذلك، وقد كان لأناكسمانس أثر هام في فيثاغورس، كما كان قوي التأثير في جانبٍ كبير من التفكير الفلسفي الذي ظهر بعد ذلك، فعلى الرغم

من أن الفيثاغوريين قد اهتدَوا إلى أن الأرض كروية الشكل، فقد اعتنق الذَّرِّيون مذهب أناكسمانس في أن الأرض على شكل القرص المستدير.

إن مدرسة ملطية لا تكتسب خطرها ممَّا أنتجته، بل ممَّا حاولته، وهي مدينة بوجودها لاتصال العقل اليوناني ببابل ومصر، وكانت ملطية مدينةً تجارية غنية، عمل اتصال أهلها بغيرهم من أبناء الأمم الكثيرة، على تلطيف التعصب البدائي والخرافات، وكانت أيونيا من الوجهة الثقافية لأهم أجزاء العالم الهليني كله، ولبثت كذلك حتى خضعت لـ «دارا» في مستهل القرن الخامس، وأوشكت ألَّا تمسَّها الحركة الدينية المرتبطة بديونيسوس وأورفيوس، فكانت ديانتها أولمبية، لكن يظهر أنها لم تنظر إلى الدين نظرةً بالغة الجد، ولنا أن نعتبر تأملات طاليس وأنكسمندر وأناكسمانس فروضًا علمية، وهي تأملات قد برَّأت نفسها — إلا في مواضع نادرة — من إقحام الرغبات البشرية والأفكار الخلقية عند تفسير الكون؛ فالأسئلة التي أثارها هؤلاء بتأملاتهم كانت أسئلةً جديرة بالبحث، وجاءت حيويتهم مصدر وحي للباحثين من بعدهم.

والمرحلة التالية من مراحل الفلسفة اليونانية؛ أعني المرحلة المرتبطة بالمدن اليونانية في جنوبي إيطاليا، أكثر اصطباغًا بالدين، وبالمذهب الأورفي على وجه التخصيص — وهي مرحلة أهم، وأدعى للإعجاب بما أنتجت، من مرحلة ملطية، لكنها أقل من هذه في روحها العلمية.

الفصل الثالث

فيثاغورس

كان فيثاغورس — الذي سأجعل تأثيره في العصور القديمة والحديثة موضوع هذا الفصل — من أهم من شهدت الدنيا من رجالٍ من الوجهة العقلية، وهو بهذه الأهمية كلها في كلتا حالتيه؛ حين أصاب وحين أخطأ على السواء، فالرياضة بمعنى التدليل القياسي القاطع تبدأ بفيثاغورس، وهي عنده مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بصورةٍ عجيبة من التصوف؛ ولم يزل تأثير الرياضة في الفلسفة، الذي يُعزى إليه إلى حدٍّ ما، لم يزل منذ عهده حتى اليوم، متصفًا بالعمق وبعدم التوفيق في آنٍ معًا.

لنبدأ حديثنا بالقليل الذي نعرفه عن حياته؛ فهو من أبناء جزيرة ساموس، وازدهر شأنه نحو عام ٥٣٢ قبل الميلاد، ويزعم بعض أنه ابن مواطن له منزلته المرموقة، وهو مينسارنوس، في حين يزعم آخرون أنه ابن الإله أبولو، وسأترك للقارئ حرية الاختيار بين هذين البديلين؛ وكانت ساموس في عهده يحكمها طاغية يدعى «بولكراتس»، وهو وغد كهل، أصبح مع الأيام عريض الثراء، وسيد أسطول قوي.

وكانت ساموس تنافس ملطية في التجارة، أوغل تجارها في أسفارهم حتى بلغوا طرطسوس في إسبانيا، الذي كان غنيًّا بمناجمه، وقد أصبح بولكراتس طاغيةً على ساموس حول سنة ٥٣٥ قبل الميلاد، ولبث يحكم حتى سنة ٥١٥ قبل الميلاد، ولم تكن الوساوس الخلقية لتلتمس سبيلها إلى نفسه، فتخلَّص من أخويه اللذين كانا على اتصالٍ به أول الأمر في طغيانه، واستخدم أسطوله في القرصنة بصفةٍ خاصة، وقد استفاد من خضوع ملطية للفرس، الذي وقع قبل ذلك بقليل، ولكي يحول دون التوسُّع الفارسي تجاه الغرب وعقد حلفًا مع أحمس ملك مصر، لكن لمَّا جاء قمبيز ملكًا على الفرس، وحصر جهده كله في غزو مصر، تبيَّن بولكراتس أن النصر قد يُكتب لقمبيز؛ ولذا انقلب على عقبيه من فريقٍ إلى فريق، وأرسل أسطولًا مؤلفًا من أعدائه السياسيين ليهاجم مصر، لكن البحارة

دبَّت بينهم الفتنة وعادوا إلى ساموس ليُهاجموه، غير أنه غلبهم على أمرهم، لولا أنه سقط آخر الأمر فريسة حركة غادرة لعبت على جشعه، وهي أن رجلًا من رجالات فارس في «سرديس» ادعى أنه معتزم أن يثور على «الملك العظيم»، وأنه يدفع مبالغ طائلةً من المال لبولكراتس إذا عاونه في ثورته، فذهب بولكراتس إليه في أرض وطنه بغية لقائه والاتفاق معه، وهناك أُلقي عليه القبض وصُلِب.

كان «بولكراتس» راعيًا للفنون، وازدانت ساموس على يديه بمنشآتٍ تستوقف النظر، وكان «أناكريون» هو شاعر البلاط في عهده، ومع ذلك كله فقد كره فيثاغورس حكومته وغادر ساموس، ويقال إن فيثاغورس قد زار مصر — وليس ذلك بالمستحيل — وإنه ظفر هناك بكثيرٍ من حكمته، ومهما يكن من أمر ذلك، فليس من شكٍّ في أنه ألقى رواسبه آخر الأمر في كروتون في جنوبي إيطاليا.

وكانت المدن اليونانية في جنوبي إيطاليا غنيةً مزدهرة، كما كانت مدينتا ساموس وملطية، يضاف إلى ذلك أنها لم تكن معرضةً لخطر الفرس،[١] وأكبر تلك المدن اثنتان، هما «سيبارس» و«كروتون»؛ أما سيبارس فقد لبثت مضرب الأمثال في ترف الحياة فيها، ويزعم «ديودورس» أن عدد سكانها في أزهر أيامها بلغ ثلاثمائة ألف نسمة، ولكن هذه مبالغة لا شك فيها؛ وكانت «كروتون» تقرب من «سيبارس» في حجمها؛ والمدينتان معًا كانتا تعتمدان على استيراد البضائع الأيونية إلى إيطاليا لاستهلاك بعضها في إيطاليا نفسها، ثم لإعادة تصدير بعضها الآخر من سواحل إيطاليا الغربية إلى بلاد الغال وإسبانيا؛ وكانت المدن اليونانية في إيطاليا في قتالٍ عنيف بعضها مع بعض، وفي الوقت الذي وصل فيه فيثاغورس إلى «كروتون» كانت هذه المدينة قد هُزمت لتوها في حربها مع «لوكري»، غير أنها لم تلبث بعد قدومه إليها أن ظفرت بنصرٍ كامل على «سيبارس» التي اندكت من أساسها (سنة ٥١٠ق.م.) وكانت سيبارس هذه وثيقة الصلة مع ملطية من حيث التجارة، واشتهرت «كروتون» بالطب؛ فطبيب من أطبائها يُدعى «ديموسديز» هو الذي أصبح طبيبًا لبولكراتس، ثم طبيبًا لدارا.

أسَّس فيثاغورس في كروتون جماعةً من الأتباع، كانت قوية التأثير في تلك المدينة حينًا من الدهر، لكن أهل المدينة عادوا في النهاية فانقلبوا على فيثاغورس، حتى ارتحل

[١] كانت المدن اليونانية في صقلية مهددةً بالقرطاجنيين، أما في إيطاليا فلم يكن يحس أحدٌ بأن ذلك خطر داهم.

هذا إلى «متابونتيون» (وهي أيضًا في جنوبي إيطاليا) حيث قضى نحبه، ولم يلبث بعدئذٍ أن أصبح شخصيةً أسطورية تُنسب إليه المعجزات والقوة السحرية، لكنه كان كذلك مؤسس مدرسة من الرياضيين،[٢] وهكذا تنازعت ذكراه روايتان متعارضتان، ومن العسير أن تستخلص الحق من خليط ما يروى.

وفيثاغورس بين من شهدهم التاريخ من رجال، هو من أشدهم استثارةً للعجب والحيرة؛ فليس يقتصر الأمر على كون الروايات التي تروى عنه خليطًا يكاد يستحيل على إنسانٍ أن يفصل صوابه من باطله، بل إن الحقائق التي هي أقرب إلى الحق الصُّراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأي، تصوِّر لنا نفسيةً غاية في العجب، وتستطيع أن تصف فيثاغورس وصفًا موجزًا فتقول إنه مزيجٌ من «أينشتين» و«مسز إدي» فهو مؤسس ديانة، أهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح[٣] وجعل أكل الفول خطيئة؛ وقد صُبت ديانته في مذهبٍ ديني يضع نفسه في بعض أجزائه رقيبًا على الدولة، ويجعل للقديسين كلمةً في الحكم، لكن أصحاب الجمود النفسي لم يطيقوا حرمانهم من الفول، وأعلنوا الثورة بعد حينٍ قصر أو طال.

وهاك بعض القواعد التي جاءت في مذهب فيثاغورس الديني:

(١) أن تمتنع عن أكل الفول.
(٢) ألَّا تلتقط ما قد سقط.
(٣) ألَّا تمس ديكًا أبيض.
(٤) ألَّا تكسر الخبز.

---

[٢] يروي عنه أرسطو أنه «اشتغل أولًا بالرياضة والحساب، ثم تنازل بعدئذٍ في جزءٍ من حياته إلى الاشتغال بالألاعيب التي كان يمارسها فيريسديز.

[٣] جاء في مسرحية «الليلة الثانية عشرة» لشكسبير ما يأتي:

المضحك: ما رأي فيثاغورس في الطيور البرية؟
مالفوليو: رأيه هو أن روح جدتنا وبما كانت حالة في جسد طائر.
المضحك: وما رأيك أنت في هذا الرأي؟
مالفوليو: أنا أسمو بالروح عن هذا، ولا أوافق على ذلك الرأي أبدًا.
المضحك: مع السلامة، ما زلت في ظلام جهلك، فإمَّا أن تعتنق رأي فيثاغورس وإمَّا شكَّكت في قدرتك العقلية.

(٥) ألَّا تخطو من فوق حاجز.
(٦) ألَّا تحرك النار بالحديد.
(٧) ألَّا تأكل من رغيفٍ كامل.
(٨) ألَّا تنزع الزهر من إكليل.
(٩) ألَّا تجلس على مكيال.
(١٠) ألَّا تأكل قلبًا.
(١١) ألَّا تمشي في الطرق العامة.
(١٢) ألَّا تسمح للعصافير أن تبني أعشاشها في دارك.
(١٣) إذا رفعت القدر عن النار، فلا تترك أثرها على الرماد، بل امزج الرماد بعضها في بعض.
(١٤) لا تنظر إلى المرآة بجانب الضوء.
(١٥) إذا ما نهضت من فراشك، فاطوِ الفراش وسوِّ موضع جسدك منه.[٤]

وكل هذه الأوامر ينتمي إلى نوع التحريم الذي كان يفكِّر فيه البدائيون، ويقول كورنفورد في كتابه «من الدين إلى الفلسفة» إنه يرى أن «مدرسة فيثاغورس تمثِّل التيار الأساسي في الاتجاه الصوفي الذي جعلناه أحد المجريَين الرئيسيين، حين جعلنا الآخر الاتجاه العلمي»؛ وهو يعتبر بارميندر الذي نسمِّيه «مستكشف المنطق» «نتيجةً تفرعت عن الفيثاغورية، ويرى أن أفلاطون نفسه قد وجد المعين الرئيس لوحيه في الفلسفة الإيطالية»، ويقول إن «الفيثاغورية حركة إصلاح في المذهب الأورفي، والمذهب الأورفي نفسه حركة إصلاح في عبادة ديونيسوس»، إن التعارض بين الاتجاه العقلي من ناحيةٍ والاتجاه الصوفي من جهةٍ أخرى، ذلك التعارض الذي يمتد ما امتد التاريخ، يظهر أول ما يظهر بين اليونان، في صورة التعارض بين آلهة أولمب، والآلهة الآخرين الذين كانوا أقل من هؤلاء مدنية، وأعني بهم أولئك الآلهة الذين كانوا أقرب من آلهة الأولمب شبهًا بالعقائد البدائية التي يعالجها علماء الأجناس البشرية. وترى فيثاغورس في هذا التقسيم يقع في الجانب الصوفي، وإن تكن صوفيته من ضربٍ عقلي فريد في نوعه؛ فقد كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهةً بالصفات الإلهية، والظاهر أنه قال هذه العبارة: هنالك ناس وهنالك آلهة،

[٤] مقتبسٌ من كتاب «بيرنت»، «الفلسفة اليونانية الأولى».

كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس — لا هم من هؤلاء ولا أولئك». ويقول كورنفورد: «تميل المذاهب الفلسفية التي أوحى بها فيثاغورس إلى البحث في العالم الآخر؛ إذ تجعل القيمة كلها لوحدة الله التي لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئي بالبطلان والخداع؛ فهو سطح عكر تتكسَّر عليه أشعة الضوء السماوي، وتتعثَّم في ضبابٍ وظلام.»

قال «ديكاياركوس» إن فيثاغورس علم «أولًا أن الروح خالدة، وأنها تتحول ضروبًا أخرى من الكائنات الحية، ثم علمَ أن كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورةٍ معلومة، فلا شيء جديد كل الجدة، وأن كل ما يولد وفيه دبيب الحياة، ينبغي أن ننظر إليه جميعًا نظرتنا إلى أبناء الأسرة الواحدة».[5] ويقال إن فيثاغورس كان يعظ الحيوان، كما فعل القديس فرنسيس، وكانت الجمعية التي أسَّسها، تقبل الرجال والنساء على قدم المساواة، وكانت الملكية فيها مشاعًا للجميع، كما أنهم جميعًا كانوا يعيشون على غرارٍ واحد، بل إن ما يستكشفونه في العلم والرياضة، كانوا يعتبرونه كشفًا جمعيًّا، وينسبونه إلى فيثاغورس حتى بعد موته، نسبةً فيها معنًى من معاني التصوف، وحدث أن خرج «هباسوس» من أهالي «مينابونتيون» على هذه القاعدة، فتحطَّمت به السفينة جزاءً من عند الآلهة الغضبى عمَّا اقترف من إثم.

لكن ما شأن هذا كله بالرياضة؟ إن الرابطة بينه وبين الرياضة هي رابطة خُلقية؛ لأنه كان بهذا يعلي من شأن الحياة التأملية، ويلخِّص لنا «بيرنت» ما في هذه التعاليم من صبغةٍ خُلقية فيقول:

نحن في هذا العالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحدٍ منا أن يلتمس الفرار بالانتحار؛ لأننا ملك الله، هو راعينا، وما لم تشأ لنا إرادته الفرار، فلا حق لنا في تهيئته لأنفسنا بأنفسنا، والناس في هذه الحياة ثلاثة ضروب تقابل الضروب الثلاثة من الناس الذين يفدون إلى الألعاب الأولمبية؛ فأحط الطبقات جماعة جاءت تبيع وتشتري، ويتلوها ارتفاعًا أولئك الذين جاءوا يتنافسون في المضمار، وخير الناس جميعًا هم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجري وحسبهم ذلك؛ وعلى ذلك فأعلى درجات التطهير النفسي هو العلم الذي لا يجعل الهوى أساسه، وإنَّ من يستطيع تكريس نفسه لذلك لهو الفيلسوف الحق، الذي فك الأغلال التي تربطه «بعجلة الميلاد».[6]

[5] كورنفورد، نفس المرجع، ص٢٠١.

[6] «الفلسفة اليونانية الأولى»، ص١٠٨.

إن ما يطرأ على معاني الألفاظ من تغيراتٍ كثيرًا ما يكون كبير الفائدة جدًّا؛ فقد أسلفت لك القول في لفظة «عربدة» وما تطوَّر إليه معناها (في اللغة الإنجليزية)، وها أنا ذا أحدِّثك عن لفظة «نظرية»؛ فهذه الكلمة (في الإنجليزية أيضًا) كانت في الأصل لفظةً أورفية، يفسِّرها كورنفورد بمعنى «تأمل عاطفي وجداني»، وهو يقول في ذلك ما يأتي: «إن المشاهد يوحِّد بين شخصه وبين الإله المتألم، يموت بموته، ويبعث من جديدٍ في ولادته الجديدة»؛ و«التأمل العاطفي الوجداني» عند فيثاغورس، كان يفهم بمعناه العقلي ويتمثَّل في المعرفة الرياضية؛ وعلى هذا النحو، أكسبت الفيثاغورية كلمة «نظرية» معناها الحديث شيئًا فشيئًا، لكن الكلمة ما زالت تحتفظ بعنصر الكشف النشواني في معناها، بالنسبة إلى كل أولئك الذين استمدوا وحيهم من فيثاغورس، وقد يبدو هذا غريبًا في أعين من تعلم قليلًا من الرياضة في المدرسة وهو كاره. أمَّا أولئك الذين مارسوا بالفعل تلك النشوة المسكرة التي تنشأ عن الفهم المفاجئ الذي تتيحه الرياضة آنًا بعد آنٍ، أعني أولئك الذين يحبون الرياضة حبًّا، فسيرون النظرة الفيثاغورية جد طبيعية، حتى ولو لم تكن صوابًا؛ فقد يظهر لنا أن الفيلسوف التجريبي عبد لمادته، أمَّا الرياضي البحت فهو كالموسيقي يخلق عالمه بتنسيقه الجميل خلقًا حرًّا.

ومن المفيد أن نلاحظ في شرح «بيرنت» للعنصر الأخلاقي في الفيثاغورية، تعارضه مع القيم الحديثة؛ ففي مباراة الكرة، ترى أصحاب العقول الحديثة يعتبرون اللاعبين أعظم شأنًا من المتفرجين، وكذلك في الدولة تراهم أكثر إعجابًا بالساسة الذين يعتركون في المضمار منهم بمن يكتفي بالنظر، وهذا التغير في القيم مرتبطٌ بتغير مثله في النظام الاجتماعي؛ فلكلٍ من الجندي والرجل المهذب والغني الحاكم والحاكم المستبد، معياره الخاص في قياس ما هو خير وما هو حق؛ أما السيد المهذب فرباطه بالتفكير النظري الفلسفي قوي طويل؛ لأنه مرتبطٌ بفكرة النبوغ عند اليونان؛ ولأن فضيلة التأمل الفكري قد وجدت سندًا يؤيدها من اللاهوت، ولأن المثل الأعلى في صورة الحقيقة البعيدة عن الهوى هو الذي أكسب الحياة العلمية وقارها. ولكن أن تعرف السيد المهذب بأنه عضو في جماعةٍ تساوى أفرادها وتعيش على مجهود العبيد، أو على الأقل تعيش على مجهود طائفة لا يكون دنو منزلتها محلًّا لريبة مرتاب، ولا بُدَّ لنا أن نلاحظ هنا أن هذا التعريف يشمل التقديس ويشمل الحكيم بمقدار ما تكون حياة هذين تأملًا فكريًّا أكثر منها نشاطًا عمليًّا.

وتعريف الحقيقة في عصرنا الحديث، كتعريف البراجماتية والذرائعية لها، وهما اتجاهان عمليان أكثر منهما تأملين نظريين؛ أقول إن تعريف الحقيقة عند أصحاب هذه الاتجاهات العملية قد أوحى به العصر الصناعي بالقياس إلى عصر سيادة الأرستقراطية.

ومهما يكن الرأي في النظام الاجتماعي الذي يبيح الرق، فإننا مدينون للسادة المهذبين — بالمعنى الذي أسلفناه لهذه الكلمة — بالرياضة البحتة. ولما كان المثل الأعلى التأملي قد أدَّى إلى خلق الرياضة البحتة، فإنه إذن مصدر نشاط نافع، وهذا بدوره زاد من قيمته في أعين الناس، وأدَّى إلى نجاحه في اللاهوت والأخلاق والفلسفة، وهو نجاح لم يكن ليظفر به لولا ما أظهره من نفعٍ في عالم الرياضة.

وحسبنا ما ذكرناه شرحًا لفيثاغورس من وجهيه؛ باعتباره نبيًّا دينيًّا من جهة، وباعتباره عالمًا في الرياضة البحتة من جهةٍ أخرى؛ فهو قوي الأثر إلى حدٍّ بعيد جدًّا في كلا الجانبين، ولم يكن الجانبان منفصلين بمقدار ما يبدو من انفصالهما للعقل الحديث.

إن معظم العلوم في بدايتها تكون مرتبطةً بشيءٍ من العقائد الباطلة يخلع عليها قيمةً وهمية؛ فعلم الفلك كان مرتبطًا بالتنجيم، والكيمياء كانت مرتبطةً بمحاولاتٍ بدائية لاستخراج الذهب من النحاس وما إلى ذلك؛ كذلك كانت الرياضة مرتبطةً بنوعٍ من الخطأ، لكنه خطأ ألف في نوعه ممَّا ذكرنا؛ فقد خُيل للناس أن الرياضة يقينية ومضبوطة ويمكن انطباقها على العالم الواقع، أضف إلى ذلك أن وسيلة الحصول عليها هي الفكر الخالص الذي لا حاجة فيه إلى المشاهدة بالحواس؛ ونتيجة هذا كله، ظن الناس أنها تهيِّئ لهم مثلًا أعلى للمعرفة يقصر دونه نوع المعرفة الحسية التي استمدها من الحياة اليومية، وحسب الناس — معتمدين في ذلك على الرياضة — أن الفكر أعلى منزلةً من الحس، وأن الحدس أهدى إلى الحق من الملاحظة، فإذا وجدنا أن عالم الحس لا يطابق الرياضة فلننبذ عالم الحس؛ وهكذا جعل الناس يلتمسون بالوسائل المختلفة ذلك المثل الأعلى للرياضة، ونجم عن ذلك من الآراء ما أصبح مصدرًا لكثيرٍ من الخطأ في الميتافيزيقا وفي نظرية المعرفة، وإنما يبدأ هذا الضرب من الفلسفة بفيثاغورس.

وكلنا نعلم أن فيثاغورس قد ذهب إلى أن «الأشياء كلها أعداد»، ونحن إذا فهمنا هذه العبارة من وجهة نظر حديثة وجدناها كلامًا ليس له معنًى، لكن ما أراده فيثاغورس بعبارته لم يكن يخلو من المعنى خلوًّا تامًّا؛ فقد أدرك أهمية الأعداد في الموسيقى، ولا تزال بعض المصطلحات الرياضية المستعملة اليوم تنبئ عن العلاقة التي كانت بين الحساب والموسيقى، مثل قولنا «الوسط التوافقي» و«المتوالية التوافقية»؛ فالأعداد كانت ترد في ذهن فيثاغورس على هيئة أشكال، كما تبدو في زهر اللعب وورق اللعب، وما زلنا حتى اليوم نقول: «مربع العدد» و«مكعب العدد» وهي ألفاظ ورثناها عنه؛ كذلك كان فيثاغورس يتحدث عن أعدادٍ مستطيلة وأعدادٍ مثلثة وأعداد هرمية وهلم جرًّا، وكان يقصد بذلك عدد

الحصى المطلوب لتكوين هذه الأشكال؛ وأرجح الظن أنه تصوَّر العالم مؤلفًا من ذرات، والأجسام تشكيلات من ذريرات الذرات رُتبت على أشكالٍ مختلفة؛ وبهذا أراد أن يجعل علم الحساب هو الدراسة الرئيسية في علم الطبيعة وفي علم الجمال.

وأعظم كشف قام به فيثاغورس، أو قام به أتباعه المباشرون، هو النظرية الخاصة بالمثلثات القائمة الزوايا، وهي أن مجموع المربعَين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوي المربع القائم على الضلع الثالث، وهو وتر المثلث؛ وكان المصريون قبل ذلك يعلمون أن المثلث الذي يكون طول أضلاعه ٣ و٤ و٥ يكون فيه زاوية قائمة؛ لكن يظهر أن اليونان هم أول من لاحظوا أن ٣^{٢} + ٤^{٢} = ٥^{٢}، فلمَّا جعلوا هذا الفرض أساسًا لسلوكهم، تبيَّن لهم برهان النظرية العامة.

ولكن شاء سوء الحظ لفيثاغورس أن تؤدِّي نظريته إلى نتيجةٍ مباشرة، وهي الكشف عن الأطوال التي يستحيل قياسها، وهو كشفٌ يهدم فلسفته كلها من أساسها فيما يظهر؛ ففي المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين، يكون المربع المقام على الوتر ضعف المربع المقام على أيٍّ من الضلعين الآخرين، فافرض أن طول ضلع من أضلاع المثلث بوصة واحدة، فكم يكون طول الوتر؟ افرض أن طول الوتر هو م/ن من البوصات، إذن م^{٣}/ن^{٢} = ٢، فإذا كان هنالك مضاعف مشترك بين م ن، فاقسمهما عليه، فيكون إما م أو ن عددًا فرديًّا؛ ولمَّا كانت م^{٢} = ٢ ن^{٢} كانت م^{٢} عددًا زوجيًّا، وكانت بالتالي م عددًا زوجيًّا كذلك وتكون ن على ذلك عددًا فرديًّا، ثم افرض أن م = ٢ب، إذن ٤ب^{٣} = ٢ن^{٢} وإذن ن^{٣} = ٢ب^{٢}، وإذن تكون ن عددًا زوجيًّا، وهو عكس الفرض، وإذن فليس هناك كسر م/ن يكون قياسًا لطول الوتر؛ هذا البرهان السالف هو في جوهره البرهان المذكور في إقليدس الكتاب العاشر.[٧]

هذا التدليل يبرهن على أنه مهما تكن الوحدة الطولية التي تتخذها، فسنجد أن هناك أبعادًا ليس بينها وبين تلك الوحدة العلوية نسبة عددية مضبوطة، بمعنى أنك لن تجد عددين م، ن بحيث إذا كررنا ذلك البعد المعين عدد م من المرات كان مساويًا للوحدة الطولية عدد ن من المرات، فاتخذ علماء الرياضة اليونان من ذلك دليلًا على أن الهندسة لا بُدَّ لها أن تقوم على أساسٍ غير علم الحساب؛ وفي محاورات أفلاطون فقرات تبيِّن أن

[٧] لكنه ليس برهان إقليدس نفسه، راجع كتاب Heath «الرياضة اليونانية». من الجائز أن يكون أفلاطون قد عرف هذا البرهان.

معالجة الهندسة على أساسٍ مستقل خاص بها، كانت شائعةً في عهده شيوعًا ملحوظًا، وهي طريقة بلغت كمالها عند إقليدس؛ فإقليدس يبرهن في الكتاب الثاني بالبرهان الهندسي عدة أشياء نُبرهن عليها نحن اليوم بالجبر برهانًا لا تكلُّف فيه، مثال ذلك: «أ + ب»^{٢} = أ^{٢} + ٢ أب + ب^{٢} وإنما ظن إقليدس أن اتخاذ برهان هندسي للعمليات الهندسية ضرورة لا مندوحة عنها، بسبب الصعوبة التي تترتَّب على الأبعاد المستحيل قياسها بالعدد الحسابي قياسًا مضبوطًا؛ وتراه يطبِّق نفس الطريقة حين يتناول التناسب بالدرس في الكتابين الخامس والسادس؛ وعلى الجملة فنظامه الهندسي كله يمتعك من وجهة النظر المنطقية، وفيه سبقٌ لِما شهدناه في علماء الرياضة في القرن التاسع عشر من تعسفٍ صارم، ولبثت طريقة إقليدس أفضل طريقة ممكنة في الهندسة ما دام لم يكن هناك نظرية حسابية شاملة لموضوع الأبعاد المستحيل قياسها شمولًا يفسر لنا كل شيء فيه، ولَمَّا أنشأ ديكارت الهندسة العددية، جعل الحساب في منزلة السيادة من جديد، وقد زعم بطريقته إمكان حل مشكلة الأبعاد المستحيل قياسها، حلًّا لم يكن قد اهتدى إليه أحدٌ إلى عهده.

لقد كان تأثير الهندسة في الفلسفة وفي الطريقة العلمية عميقًا؛ فالهندسة، كما بدأها اليونان، تبدأ ببديهياتٍ واضحة بذاتها (أو ظن أنها كذلك)، ثم تمضي في تدليلها بخطواتٍ قياسية، لكي تنتهي إلى نظرياتٍ أبعد جدًّا من أن تكون واضحةً بذاتها، وهم يسلِّمون بأن البديهيات والنظريات على السواء تصوِّر المكان الحقيقي تصويرًا صحيحًا، مع أن المكان يأتينا العلم به عن طريق الخبرة، ومن ثم خُيل إليهم أنه من الممكن للإنسان أن يحصِّل بعض العلم عن الدنيا الواقعة إذا ما بدأ أولًا باستخراج الحقائق الواضحة بذاتها، ثم استخدام طريقة الاستنتاج القياسي بعد ذلك، ولقد أثَّرت هذه النظرة في أفلاطون وكانْت ومعظم من جاء بينهما من الفلاسفة، وإذا ما رأيت «إعلان الاستقلال» يتضمن هذه العبارة: «نحن نعتقد أن هذه الحقائق واضحة بذاتها»، فاعلم أنه قد صيغ على غرار إقليدس، ومذهب الحقوق الطبيعية الذي ظهر في القرن الثامن عشر يستخدم البديهيات الإقليدية في السياسة،[٨] وكتاب نيوتن «الأصول» متأثرٌ بالطريقة الإقليدية تأثرًا تامًّا في صورته، على الرغم من أن مادته قائمة على التجربة الحسية قيامًا لا سبيل إلى الشك

[٨] عبارة: «واضحة بذاتها»، وضَّعها فرانكلين (في إعلان الاستقلال الأمريكي) بدل العبارة التي كان جفرسن قد استعملها وهي: «مقدسة ولا تحتمل الشك».

فيه، وكذلك اللاهوت في صوره الإسكولائية الدقيقة، يستمد أسلوبه من المصدر نفسه؛ فالديانة الشخصية مستمدة من النشوة، واللاهوت مستمدٌّ من الرياضة، وكلاهما يمكن تعقُّب أصوله إلى فيثاغورس.

فعقيدتي هي أن الرياضة كانت المصدر الأساسي الذي عنه تفرع الاعتقاد في حقيقةٍ أبدية مضبوطة، وفي عالمٍ معقول فوق مستوى الحس. إن الهندسة تبحث في دوائر مضبوطة، لكن ليس بين ما يقع تحت الحس من أشياء دائرة مضبوطة؛ فمهما حرصت في استعمال الفرجار، فلا بُدَّ أن يكون في الدوائر التي ترسمها به بعض أوجه النقص وعدم الاطراد، وهذا فيه إيحاء بأن كل تدليل مضبوط ينطبق على موضوعات الفكر لا موضوعات الحواس. ومن الطبيعي أن نمضي وراء ذلك خطوة، فنقيم الحجة على أن الفكر أسمى منزلةً من الحواس، وأن ما ندركه بالتفكير أقرب إلى الحق ممَّا ندركه بالحواس، كذلك ترى الرياضة البحتة عاملًا يؤيد المذاهب الصوفية في العلاقة بين الزمان والأبدية؛ ذلك لأن موضوعات الرياضة — كالأعداد مثلًا — إذا كانت صحيحةً إطلاقًا، فهي أبدية ولا تقع في الزمان، ويمكن أن نتصور أمثال هذه الأشياء الأبدية على أنها أفكار الله، ومن ثم جاء مذهب أفلاطون بأن الله عالم بالهندسة، كما جاءت عقيدة «سير جيمز جينز» بأن الله قد اختص نفسه بعلم الحساب. إن العقائد الدينية العقلية — مميزة من العقائد التي هبط بها الوحي — ما فتئت منذ فيثاغورس — ومنذ أفلاطون على وجهٍ أخص — متأثرةً بالرياضة وبالمنهج الرياضي تأثرًا كاملًا شاملًا.

كان امتزاج الرياضة باللاهوت، الذي بدأ على يدَي فيثاغورس، صفةً تميَّزت بها الفلسفة الدينية في اليونان، وفي العصور الوسطى، وفي العصور الحديثة حتى «كانت»، وكانت الأورفية قبل فيثاغورس شبيهةً بالديانات الآسيوية التي يكتنفها الخفاء، أمَّا عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكويني وديكارت واسبيوزا وليبنتز، فترى امتزاجًا وثيقًا بين العقيدة الدينية والتدليل العقلي، بين الطموح الخلقي والإعجاب المنطقي بما هو غير خاضع لقيود الزمن، وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورس، وأصبح يميِّز اللاهوت المصطبغ بصبغة العقل في أوروبا، يميِّزه من تصوف آسيا الذي تراه أكثر صراحةً في نزعته الصوفية. ولم نستطع أن نبيِّن في وضوحٍ جلي مواضع الخطأ عند فيثاغورس إلا في العصور الحديثة جدًّا؛ فلست أعلم عن رجلٍ آخر كان له من التأثير في نطاق الفكر ما كان لفيثاغورس، وأقول ذلك لأن ما قد يبدو لك أفلاطونيًّا، ستجده عند التحليل فيثاغوريًّا في جوهره؛ فكل الفكرة القائلة بوجود عالم أزلي، ينكشف

للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس، ولولاه لَما فكَّر المسيحيون في المسيح على أنه «الكلمة»، ولولاه أيضًا لَما حاول رجال اللاهوت أن يلتمسوا البراهين على وجود الله وخلود الروح؛ غير أن هذا كله كان في فيثاغورس ما يزال كامنًا، وسيتضح في غضون كلامنا كيف أصبح الكامن ظاهرًا صريحًا.

الفصل الرابع

هرقليطس

يتخذ الناس في عصرنا الحاضر موقفَين متعارضين إزاء اليونان؛ أمَّا أحدهما — وهو الموقف الذي أوشك أن يكون عامًّا منذ النهضة حتى العصور الحديثة جدًّا — فينظر إلى اليونان باحترامٍ يكاد يبلغ حد الخرافة، فينظر إليهم على أنهم مبدعو أفضل الجوانب من كل شيء، وعلى أنهم رجالٌ ذوو نبوغ خارق للطبيعة البشرية يستحيل على المحدَثين أن يرجوا الوقوف معهم فيه على قدم المساواة؛ وأمَّا الموقف الآخر — وهو الموقف الذي أوحت به انتصارات العلم وإيمان مستبشر يتفاءل بتقدُّم الإنسان — فيعتبر سلطان القدماء كابوسًا جاثمًا، ويذهب إلى أن من الأفضل اليوم أن ننسى معظم ما أضافوه إلى عالم الفكر، ولست بمستطيع أن أعتنق أيًّا من هذين الرأيين المتطرِّفين؛ وعندي أن كلًّا من الرأيين بعضه صواب وبعضه خطأ. وقبل الدخول في أية تفصيلات، سأُحاول أن أقرِّر أي نوعٍ من الحكمة يمكننا حتى اليوم أن نحصِّله من دراستنا للفكر اليوناني.

إنه في حدود المستطاع أن نفرض عدة فروض في طبيعة العالم وتكوينه. وما تقدُّمُ الميتافيزيقا — بمقدار ما أصابت الميتافيزيقا من تقدُّم — إلا تهذيب تدريجي لهذه الفروض جميعًا، واستخراج لدقائق ما يترتَّب عليها من نتائج، وإعادة صياغة كل منها بحيث يصمد للاعتراضات التي يوجِّهها إليه أنصار الفروض المنافسة. وإنه لَما يمنع خيال الإنسان ويحد من شر الجمود الفكري أن نتعلَّم كيف نتصور الكون كما يصوِّره لنا كلٌّ من هذه الأنظمة الفلسفية؛ وفضلًا عن ذلك فحتى لو تعذَّر علينا أن نؤيِّد بالبرهان القاطع أيًّا من هذه الفروض، ففي مستطاعنا تحصيل معرفة — بمعنى هذه الكلمة الصحيح — حين نكشف عمَّا هو متضمن، وذلك إذ نحاول أن نجعل كلًّا من هذه الأنظمة الفلسفية متسقًا مع نفسه من جهة، ومع الحقائق المعروفة من جهةٍ أخرى. وتكاد الفروض التي

سادت الفلسفة الحديثة أن تكون كلها قد سبق اليونان إلى التفكير فيها، فمهما قلت في الثناء على قدرتهم الابتكارية المبدعة في الأمور المجرَّدة، فلا إخالك تُجاوز بالثناء حد الإنصاف، وعلى هذا الأساس سأقول معظم ما أقوله هنا عن اليونان؛ فسأعتبر أنهم هم الذين خلقوا التفكير النظري خلقًا، ذلك التفكير الذي استقل لنفسه بحياةٍ خاصة به ونمو خاص به، الذي برهن على أنه قادرٌ على البقاء والتطور — على الرغم من أنه كان في البداية صبيانيًّا إلى حدٍّ ما — خلال أمدٍ يزيد على ألفين من السنين.

نعم إن اليونان قد خلقوا شيئًا آخر، دل على أنه أكبر نفعًا وأبقى أثرًا للفكر المجرد من النظريات؛ ذلك أنهم استكشفوا الرياضة وفن التدليل القياسي، فقل عن الهندسة بنوعٍ خاص إنها ابتكارٌ يوناني خالص، كان يستحيل بغيره أن تقوم للعلم الحديث قائمة، إلا أن ضيق نظر اليونان وانحصاره في جانبٍ واحد يظهر في الرياضة؛ فتفكير اليونان كان يتجه بهم في التدليل على نحوٍ قياسي، يبدأ ممَّا يظهر لهم أنه بديهي، ولم يكن تفكيرهم يسير سيرًا استقرائيًّا بادئًا ممَّا شاهدته الحواس، وقد وُفِّق اليونان في التفكير القياسي توفيقًا هائلًا، ضلَّل العالم القديم، بل جاوز ذلك وضلَّل الشطر الأعظم من العالم الحديث كذلك. ولم يستطع المنهج العلمي الذي يحاول أن ينتهي إلى مبادئ عامة بطريقٍ استقرائي يبدأ من مشاهدة الحواس للحقائق الجزئية الواقعية، أقول لم يستطع هذا المنهج العلمي إلا بخطواتٍ وئيدة أن يحل محل العقيدة الهلينية التي تؤمن بالاستدلال القياسي الذي يبدأ من بديهياتٍ جلية الوضوح، يشتقها الفيلسوف من عقله اشتقاقًا؛ ولهذا السبب — فضلًا عن غيره من الأسباب — نرى من الخطأ أن نُعامل اليونان باحترامٍ خرافي؛ فعلى الرغم من أن فئةً قليلة منهم هم الذين أشرقت عليهم أشعة المنهج العلمي لأول مرة، إلا أنهم بصفةٍ إجمالية لم يكونوا يستسيغون المنهج العلمي بطبيعة عقولهم، وإن محاولة تمجيدهم بالتصغير من شأن التقدم العلمي الذي تم في القرون الأربعة الأخيرة لمَّا يقعد بالفكر الحديث عن النهوض.

وهنالك — فضلًا عن ذلك — حجة أعم من هذه التي أسلفناها، نسوقها ضد المغالاة في احترام غيرنا، يونانًا كانوا أو غير يونان، فإذا أقبلت على دراسة فيلسوف، كان الموقف الصحيح هو ألَّا تشعر نحوه باحترام ولا باحتقار، بل أن تنظر إليه أول الأمر بنوعٍ من مشاركته وجدانه مشاركةً تقوم على افتراض أنك توافقه في وجهة النظر؛ حتى يمكنك أن تعرف كيف يكون شعورك في الواقع حين تؤمن بنظرياته، وعندئذٍ فقط، لك أن تثير في نفسك موقف الناقد، وهو موقف يجب أن يكون شبيهًا — ما استطعت إلى هذه المشابهة

سبيلًا — بالحالة العقلية لشخصٍ في سبيله إلى نبذ آراء كان يعتقد في صدقها. على أن الاحتقار قد يتسلَّل إلى موقفنا في النصف الأول من هذه المراحل التي ذكرناها، والاحترام قد يتسرَّب إلى موقفنا في نصفها الثاني، على شريطة أن تظل ذاكرًا لنقطتين؛ الأولى هي أن الرجل الذي استحقت آراؤه ونظرياته أن تكون موضع درس، لك أن تفرض فيه أن كان على قدرٍ من الذكاء، والثانية هي أنه لا يحتمل أبدًا لأي إنسانٍ أن يكون قد بلغ الحق النهائي الكامل في أي موضوعٍ كائنًا ما كان. إن الرجل الذكي إذا ما عرض أمامك رأيًا ظاهر البطلان، لا ينبغي أن تحاول البرهنة على أنه مصيبٌ على وجهٍ ما من أوجه الصواب. إننا بهذا المِران على الخيال التاريخي والنفسي، تزداد في أفق تفكيرنا، وفي تبيُّن مقدار الحماقة في كثيرٍ من أهوائنا الفكرية العزيزة على نفوسنا، إذا نظر إليها أبناء عصر آخر يختلفون في مزاجهم العقلي عن أبناء عصرنا.

لقد ظهر بين فيثاغورس وهرقليطس — الذي سنتناوله بالدرس في هذا الفصل — فيلسوفٌ آخر يقل عنهما أهمية، وهو أكسانوفان، ولسنا نعلم اليقين عن تاريخه الزمني، وأهم ما يحدِّده لنا هو أنه يشير إلى فيثاغورس، ثم يشير إليه هرقليطس، وهو أيوني المولد، لكنه عاش معظم حياته في جنوبي إيطاليا، وذهب إلى أن الأشياء كلها من ترابٍ وماء، وكان فيما يختص بالآلهة حرًّا في تفكيره بغير تردُّد. «إن هومر وهزيود قد نسبا إلى الآلهة كل ما يجلب العار والصغار للبشر، فنسبا إليهم السرقة والزنا والخداع بعضهم تجاه بعض ... إن البشر ليظنون أن الآلهة قد وُلدوا كما وُلدوا، ولهم ثياب يرتدونها كثيابهم، ولهم صوت وصورة ... نعم، ولو كان للثِّيَرة وللخيل أو الأسد أيد، وكان في مستطاعها أن ترسم الرسوم بأيديها، وأن تنتج الأعمال الفنية كما ينتجها الإنسان، إذن لصوَّرت الخيلُ الآلهةَ على صورة الخيل، والثِّيَرة على صورة الثِّيَرة، ولَجَعل كل نوعٍ منها أجسام الآلهة على غرار نوعه هو ... إن أهل إثيوبيا يجعلون آلهتهم سُود البشرة، فطس الأنوف. ويقول التراقيون إن آلهتهم زرق العيون، حمر الشعر.» وكان أكسانوفان يعتقد في إلهٍ واحد يختلف عن الناس شكلًا وتفكيرًا؛ فهو «بغير جهد يسير الأشياء جميعًا بقوة عقله». وتهكَّم أكسانوفان من المذهب الفيثاغوري في تناسخ الأرواح؛ «فيُروى أنه (أي فيثاغورس) كان ذات يوم سائرًا في طريقه، فشهد شخصًا يسيء إلى كلب، فقال له: قف ولا تضربه؛ لأنه يحتوي على روح صديق! ولقد عرفت ذلك لمَّا سمعت صوته». كذلك ذهب أكسانوفان إلى أنه من المستحيل على إنسانٍ أن يثبت الصدق في أمور اللاهوت؛ «فالحقيقة المؤكدة هي أنه ليس بين الناس، ولن يكون بينهم أبد الدهر، من يعرف شيئًا عن الآلهة

أو عن كل هذه الأشياء التي أتحدَّث عنها، نعم حتى ولو شاءت المصادفة لشخصٍ أن يقول الصواب التام في أمرٍ من الأمور، فسيظل هو نفسه على غير علمٍ بصوابه. إنك لن تجد غير التخمين أينما وجهت النظر.»[١]

إن أكسانوفان لينخرط في سلك العقليين الذين كانوا يعارضون الميول الصوفية التي ظهرت في فيثاغورس وغيره، ولكنه لا يحتل مكانةً في الصف الأول إذا نظرنا إليه باعتباره مفكرًا لا يعتمد على سواه.

وقد رأينا أنه من الصعب جدًّا أن نميِّز مذهب فيثاغورس من مذهب تلاميذه، وعلى الرغم من أن فيثاغورس قد ظهر في عصرٍ مبكر جدًّا، إلا أن تأثير مدرسته قد ظهر أغلبه بعد تأثير فلاسفة آخرين، وفي طليعة هؤلاء الذين ابتكروا نظريةً لا يزال لها أثر، هرقليطس الذي ازدهر حوال ٥٠٠ قبل الميلاد، ولسنا نعلم عن حياته إلا قليلًا جدًّا؛ فنعلم أنه كان من الطبقة الأرستقراطية في أفسوس، وأهم ما يشتهر به بين الأقدمين رأيه بأن كل شيءٍ في تغيُّرٍ دائم، لكننا سنرى أن هذا الرأي جانب واحد من فلسفته عمَّا بعد الطبيعة.

وعلى الرغم من أن هرقليطس أيوني، إلا أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التي تميَّز بها أهل ملطية،[٢] بل كان صوفيًّا من نوعٍ فريد، وذهب إلى أن النار هي العنصر الرئيسي؛ فكل شيء — مثل لهب النار — يولد بموت غيره. «إن أصحاب الفناء خالدون، والخالدون هم من أصحاب الفناء، وكل واحدٍ يعيش بموت غيره ويموت بحياة غيره». وفي العالم وحدة، لكنها وحدة مؤلفة من اجتماع الأضداد. «إن الأشياء جميعًا تخرج من الواحد، والواحد يخرج من الأشياء جميعًا»، لكن الكثرة أقل واقعيةً من الواحد، الذي هو الله.

والظاهر ممَّا بقي لنا من كتاباته أنه لم يكن ذا شخصية محبَّبة؛ فقد كان كثير الازدراء لغيره، وكانت ميوله تناقض الميول الديمقراطية؛ فهو يقول عن أبناء وطنه ما يأتي: «إن أهل أفسوس يُحسنون صنعًا لو شنقوا أنفسهم بحيث لا يبقى من رجالهم رجل واحد، فتترك المدينة للصبية غير ذوي اللحى؛ ذلك لأن رجالهم طردوا همودورس — وهو أفضلهم جميعًا — قائلين: «إننا لن نبقي بيننا من هو أفضل منا، فإن كان ثمة

---

[١] اقتبسنا هذا النص من كتاب Edwyn Bevan: «الرواقيون والمتشككون»، أكسفورد، ١٩٣٣م، ص٢١.

[٢] راجع كورنفورد في المرجع المذكور آنفًا (ص١٨٤)، فهو يؤكد هذا تأكيدًا منه قد أصاب فيه؛ فكثيرًا ما يساء فهم هرقليطس إذ يظن أنه شبيه بسائر الأيونيين.

بيننا من ينطبق عليه هذا الوصف فليسكن مكانًا آخر، وبين قومٍ آخرين». كذلك أساء هرقليطس القول عن مشاهير أسلافه، ولم يستثنِ منهم إلا واحدًا، و«هومر لا بُدَّ أن يحذف من القائمة ليضرب بالسياط»، و«لم أجد واحدًا بين كل من سمعت أحاديثهم، استطاع أن يفهم أن الحكمة لم يبلغها أحد». «إن تَعَلُّم أشياء كثيرة لا يعلِّم الفهم، وإلا لتعلَّم الفهم هزيود وفيثاغورس وأكسانوفان وهيكانيوس». «إن فيثاغورس … قد زعم لنفسه حكمةً لم تكن سوى معرفة أشياء كثيرة وفن إيقاع الأذى.» أمَّا الاستثناء الوحيد الذي أفلت من هجومه، فهو «تيوتاموس» الذي أفرده دون الآخرين بقوله عنه «إنه يَرجحُ بفضله فضل الباقين جميعًا»، فإذا أردنا أن نعرف سبب هذا الثناء، وجدنا أن «تيوتاموس» قال: «إن معظم الناس أشرار.» وقد انتهى به ازدراؤه للناس جميعًا إلى الظن بأن القوة وحدها هي التي تستطع أن تُرغمهم على العمل في صالح أنفسهم. «إن كل حيوانٍ يسافر إلى مرعاه بالضربات.» وقال أيضًا: «إن الحمير تؤثر لنفسها القش على الذهب.»

وأنت على صوابٍ إذا توقَّعت أن يكون هرقليطس ممَّن يؤمنون بالقتال، فهو يقول: «الحرب أب للجميع وملكٌ على الجميع، والحرب هي التي جعلت بعض الأفراد ناسًا وبعضهم آلهة، وهي التي جعلت بعض الناس أحرارًا وبعضهم عبيدًا.» ويقول أيضًا: «لقد أخطأ هومر حين قال: «وددت لو أن الكفاح امَّحى من بين الآلهة والناس! فهو بذلك لم يُدرك أنه كان يدعو بخراب العالم؛ ذلك لأنه لو استجيبت دعوته، لزال كل شيء.» ويقول أيضًا: «لا بد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل، وأن كل شيء يوجد ويفنى بالكفاح.»

ونزعته الخلقية ضربٌ من التقشُّف الشامخ بأنفه، وهو أقرب شيء إلى تقشُّف نيتشه؛ إذ يذهب إلى أن النفس مزيجٌ من نارٍ وماء، والنار منها جانب شريف، والماء جانب وضيع، ويسمِّي النفسي التي رجحت فيها النار نفسًا «جافة»: «إن النفس الجافة أحكم النفوس وأفضلها.» «إنه ممَّا يلذ الأنفس أن تصبح رطبةً بمائها.» «حين يسكر الرجل يضع زمامةً في يد غلام لا لحية له، يظل يثب به ولا يدري أين يضع قدميه؛ ذلك لأن نفسه بها بلل.» «إن فناء الأنفس في صيرورتها ماء.» «إنه لمن العسير على الإنسان أن يحارب رغبات قلبه، فكل ما يشتهيه القلب إنما يُشترى على حساب النفس.» «ليس من الخير للناس أن يحصلوا على كل ما يريدون الحصول عليه.» فلعلنا من هذه الأقوال نصيب إذا قلنا إن هرقليطس يقدِّر القوة إن ظفر بها الإنسان من سيطرته على نفسه، ويحتقر العواطف التي تصرف الناس عن مطامحهم الأساسية.

ويقف هرقليطس موقفًا عدائيًّا إلى حدٍّ كبير إزاء العقائد الدينية في عصره أو على الأقل إزاء الديانة الباخية، لكن عداءه إزاءها ليس هو العداء الذي يكون عند صاحب النزعة العقلية العلمية؛ فله مذهبه الديني الخاص، ويفسِّر اللاهوت السائد في عصره بحيث يلتئم مع ذلك المذهب، وهو يرفض بعد هذا اللاهوت السائد في كثيرٍ من الازدراء. وقد تجد من ينسبه إلى الديانة الباخية (مثل كورنفورد) ومن يعدُّه مفسرًا لخفايا الأسرار (مثل بفليدرر Pfliderer)، لكنني لا أظن أن العبارات الباقية لنا منه تؤيِّد هذا الرأي، فهو يقول مثلًا: «إن الأسرار (الدينية) الشائعة بين الناس أسرار لا قدسية فيها.» وذلك يدل على أن ثمة — في رأيه — أسرارًا ممكنة لا توصف «بعدم القدسية»، لكنها تختلف عمَّا هو شائعٌ في عصره، ولولا أنه كان شديد الازدراء بحيث لا يُحب لنفسه أن يشتغل بالدعاوة، لأمكن أن يكون مصلحًا دينيًّا.

وفيما يلي كل ما بقي لنا من أقواله، ممَّا له علاقة بموقفه إزاء اللاهوت في عصره: إن مولانا الذي نرى راعيه في دلفي، لا هو يفصح عمَّا يريد، ولا هو يكتمه، لكنه يدل على مراده بما يرمز إليه.

والعرَّافة بشفتين هاذيتين تنطق أشياء لا مرح فيها ولا زُخرف ولا عطر، فتُعبر ألف سنة بصوتها بفضل الإله الكامن فيها.

إن الأنفس تتشمَّم في العالم السفلي.

الميتات العظمى تظفر بأنصبةٍ أوفر (ومن يموتون هذه الميتات العظمى يصبحون آلهة).

المشاة بالليل والسحرة وكهنة باخوس وكاهنات دِنان الخمر، كل هؤلاء يتاجرون بالأسرار.

إن الأسرار الذائع أمرها بين الناس هي أسرار بغير قدسية، والناس يتوجَّهون بصلواتهم إلى هذه الأوثان، كأنما يتوجه الإنسان بالدعاء إلى بيته؛ إذ هو لا يدري ماذا عسى أن تكون الآلهة أو يكون الأبطال.

لأنهم إذا لم يتوجَّهوا إلى ديونيسيوس باحتفالاتهم الدينية وإذا لم يتوجَّهوا إليه حين يتغنَّون بالترنيمة الجنسية المخجلة، كانوا يفعلون ما يفعلون دون أن يعرفوا للخجل معنًى، لكن هادس (العالم الأسفل) هو بعينه ديونيسيوس، الذي يُجنون جنونًا في تكريمه والذي في سبيله يقيمون عيد دنان الخمر.

إنهم يطهِّرون أنفسهم عبثًا حين يدنِّسون أنفسهم بالدماء، فهم في ذلك أشبه بمن يخوض في الطين ليغسل قدميه من الطين، فكل من رآه يصنع هذا، لا بُدَّ أن يُحكم عليه بالجنون.

لقد ذهب هرقليطس إلى أن النار هي العنصر الأول الذي خرج منه كل شيء آخر، ولعل القارئ يذكر أن طاليس كان يعتبر الماء أصل الأشياء، وأن أناكسمانس ظن أن العنصر الأول هو الهواء، وها هو ذا هرقليطس قد آثر النار، وأخيرًا جاء أمبادقليس واقترح حلًّا يوفِّق بين وجهات النظر، كأنه في ذلك من أصحاب السياسة، وذلك بأن قَبل العناصر الأربعة: التراب والهواء والنار والماء. وها هنا عند هذا الحد وقفت كيمياء القدماء وقفة الأموات، ولم يخطُ هذا العلم خطوةً أخرى إلى الأمام حتى أخذ الكيمياويون المسلمون في بحثهم عن حجر الفيلسوف، وإكسير الحياة، وعن طريقة يحوِّلون بها المعادن الخسيسة ذهبًا.

إن ميتافيزيقا هرقليطس فيها من الديناميكية قدرٌ يُقنِع أشد المحدثين ميلًا إلى الحركة:

«إن هذا العالم الذي يستوي عند الجميع، لم يخلقه إلهٌ ولا إنسان، لكنه كان، وهو لا يزال، وسيظل إلى الأبد «نارًا» ما تنطفئ فيها الحياة، فتشتعل بمقدارٍ وتخبو بمقدار.»

«إن النار تتحوَّل أولًا إلى بحر، ثم يتحوَّل نصف البحر إلى تراب، ونصفه الثاني إلى ريح.»

«وإن الإنسان ليتوقع في عالمٍ كهذا تغيرًا لا ينقطع، وهذا التغير الذي لا ينقطع هو ما آمن به هرقليطس.»

لكن له إلى جانب ذلك مذهب آخر، اهتمَّ به أكثر من اهتمامه بمذهب التغيُّر الدائم، وأعني به مذهب امتزاج الأضداد؛ فهو يقول: «إن الناس لا يعرفون كيف يعود ما هو متباين التكوين إلى الاتفاق مع نفسه، والأمر هنا عبارة عن اتساق الأنغام الصادرة من أوتارٍ متضادة، كنغم النفوس، ونغم القيثارة.» وعقيدته في الكفاح مرتبطة بهذه النظرية؛ لأنه في الكفاح تشترك الأضداد لتنتج حركةً هي حركة الانسجام، إن في العالم وحدة، ولكنها وحدة نتجت عن تباين:

«أزواج الأشياء هي أشياء كاملة وأخرى غير كاملة، هي ما ينجذب بعضه إلى بعض وما ينفصل بعضه عن بعض، هي المتناغم والناشز. إن الواحد متألفٌ من كل الأشياء، وكل الأشياء صادر عن الواحد.»

وتراه أحيانًا يتحدَّث كأنما الوحدة آصل من التباين:

«الخير والشر واحد.»

«كل الأشياء بالنسبة لله عادلة وخيرة وصحيحة، أمَّا الناس فيرَون بعض الأشياء خطأً وبعضها صوابًا.»

«الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد بعينه.»

«الله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع، لكنه يتخذ أشكالًا عدة، كما يطلق على النار أسماءً تختلف — إذا ما امتزجت بالتوابل — باختلاف الشذى الذي يفوح في كل حالة.»

ومع ذلك فإذا لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع بعض، لَما كان هناك اتحاد: «إنه الضد الذي يكون مصدر الخير لنا.»

وهذا المذهب ينطوي على جرثومة فلسفة هيجل، التي تبدأ بالتأليف بين الأضداد.

وتشبه الميتافيزيقا عند هرقليطس قرينتها عند أناكسمندر، في أن فكرة العدالة الكونية تسودها، وهو عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد من أن ينتهي بنصر تام لضد على ضد.

«إن كل الأشياء تتحوَّل إلى نار، والنار تتحوَّل إلى أي شيء، كما يتحوَّل الذهب إلى سلعٍ والسلع إلى ذهب.»

«إن النار تحيا بموت الهواء، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت التراب، والتراب يحيا بموت الماء.»

«لن تجاوز الشمس مدارها، وإن تجاوزته، كشف أمرها خادمات العدالة.»

«لا بد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل.»

وما فتئ هرقليطس يتحدث عن «الله» باعتباره متميزًا من «الآلهة»: «إن سبيل الإنسان لا حكمة فيها، أما سبيل الله ففيها الحكمة ... إن الله يسمي الإنسان رضيعًا، حتى إن كان يافعًا في نظر الإنسان ... إن أحكم الناس قرد بالنسبة لله، كما أن أجمل القردة قبيح إذا قورن بالإنسان.»

ولا شك أن الله هو تجسيد العدالة الكونية.

والمذهب القائل بأن كل شيء في تحولٍ دائم، هو أشهر آراء هرقليطس، وهو الرأي الذي زاده أتباعه تأكيدًا، كما يصف لنا أفلاطون في محاورة ياتيتوس.

«إنك لا تستطيع أن تخطو مرتين في نهرٍ بعينه؛ لأن ماءً جديدًا سيظل دفاقًا عليك.»[٣]
«إن الشمس تتجدد كل يوم.»

والرأي الراجح عند معظم الباحثين هو أن هرقليطس قد عثر عن عقيدته في التغير الشامل لكل شيء بقوله: «إن الأشياء كلها دفاقة.» لكن قد تكون هذه العبارة رمزيةً كقول وشنطن: «لا أستطيع يا أبت أن أقول الكذب.» وقول والنجتن: «انهضوا أيها الحراس، واهجموا عليهم.» فكلمات هرقليطس — كما هي الحال في سائر الفلاسفة قبل أفلاطون — لا تصادفها إلا في سياق اخترعه أفلاطون وأرسطو اختراعًا، بغية أن يدحضوها. إننا إذا تخيلنا ما يصيب أي فيلسوفٍ حديث، لو كانت الوسيلة الوحيدة لمعرفة فلسفته هي مناقشة منافسيه لتلك الفلسفة، عرفنا أن الفلاسفة قبل سقراط لا بُدَّ أن يكونوا بلغوا من الإبداع حدًّا بعيدًا، ما داموا يحتفظون بالعظمة حتى حين ننظر إليهم خلال ضباب الحقد الذي اكتنفهم به أعداؤهم. ومهما يكن من أمر ذلك، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أن هرقليطس ذهب إلى أنه «لا شيء قط موجود، وكل شيء في حالة الصيرورة» (أفلاطون)، وأنه «لا شيء قط موجود وجودًا دائمًا» (أرسطو).

وسأعود إلى بحث هذا المذهب حين أتحدَّث عن أفلاطون، الذي اهتمَّ اهتمامًا كبيرًا بتفنيده، فلن أحاول الآن أن أتقصَّى بالنظر ما عسى أن تقوله الفلسفة في هذا المذهب، وسأكتفي بأن أذكر كيف أحس الشعراء إزاءه، وماذا قال رجال العلم حياله.

إن البحث عن شيءٍ يتصف بالدوام، هو من أعمق الغرائز التي تؤدِّي بالإنسان إلى الفلسفة، ولا شك أنه مشتقٌّ من حب الإنسان لداره ورغبته في مأوًى يسكن إليه من الخطر؛ ولذا نرى هذا الميل على أشده عند أولئك الذين هم أكثر من سواهم تعرُّضًا للكوارث، والدين ينشد هذا الدوام في صورتين: الله والخلود؛ فليس في الله تغير ولا ظل فيه للتحول، وكذلك الحياة بعد الموت سرمدية لا يطرأ عليها تغير، فلمَّا جاء القرن التاسع عشر بِبِشره، حول أنظار الناس عن هذه الأفكار الساكنة. حتى إن اللاهوت الحديث الحر ليعتقد أن عالم السماء في تقدم، وأن الله في تطور، لكن حتى في هذه الفكرة لا تزال تلمس شيئًا من الدوام، وهو التقدم نفسه وما ينطوي عليه من هدفٍ منشود، فإذا نزلَت بالناس أدنى الكوارث، فالأغلب أن يرتدُّوا بآمالهم إلى ما كانت تتعلَّق به قديمًا من صورٍ أسمى

[٣] لكن راجع قوله: «إننا نخطو ولا نخطو في نهرٍ بعينه، نحن موجودون وغير موجودين.»

من أرضنا هذه وما عليها، فإذا ما بئس الإنسان من الحياة فوق هذه الأرض، لم يعد أمامه غير السماء يبحث فيها عن السلام.

لقد شكا الشعراء من قوة «الزمن» الذي يكتسح أمامه كل ما يولونه الحب:

إن الزمان ليذوي نضارة الشباب،
ويحفر الأخاديد في جبهة الجمال،
ويَطعَم على أغلى ما في الطبيعة من دررٍ نوادر،
وليس يصمد شيء أمام منجله الذي يحصد.

غير أن الشعراء عادةً يُضيفون إلى مثل هذا القول إيمانهم بأن أشعارهم هي التي تستحيل على الفناء.

لكن شعري سيظل راسخًا في وجه الزمان
ينطق بالثناء عليك، رغم يده القاسية.

لكن ذلك لا يزيد على غرورٍ أدبي توارثه الشعراء.

أما المتصوفة الذين يميلون إلى التفلسف، فتراهم لا يستطيعون إنكار أن كل ما هو في الزمن صائر إلى الزوال؛ ولذلك ابتكروا فكرة الأبدية، وهم لا يعنون بها مقاومةً تناهض الزمن الذي لا ينتهي، بل يريدون بها وجودًا خارج نطاق الزمن بأجمعه؛ فالحياة الأبدية في نظر بعض رجال اللاهوت — مثل «إنج» شيخ الدين — لا تعني وجودًا خلال كل لحظةٍ زمنية من لحظات الزمن المقبل، بل تعني نوعًا من الوجود مستقلًّا عن الزمن كل الاستقلال، ليس فيه «قبل» و«بعد»، وبالتالي يستحيل فيه التغير استحالةً منطقية، وقد عبَّر فون Vaauhgu عن هذا الرأي تعبيرًا شعريًّا فقال:

رأيت الأبدية ذات مساء
تشبه حلقةً كبيرة من الضوء النقي الذي لا ينتهي،
كلها ساكن وكلها ساطع،
وأسفلها رأيت «الزمان» ساعات وأيامًا وأعوامًا
تجره أفلاك السماء،
فيتحرك كأنه ظلٌّ كبير، قُذف فيه.
بالعالم وكل ما يتصل به.

وحاولت فلسفاتٌ كثيرة من أشهر ما أنتجه الفلاسفة من نظمٍ فكرية، أن تضع هذه الفكرة في نثرٍ رصين، تُدلي فيه بالحجة التي لو تابَعْتهم فيها متابعة الصابر، أرغمتك في نهاية الأمر على الإيمان بها.

بل إن هرقليطس نفسه، رغم قوة إيمانه بالتغيُّر، أبقى على «شيء» يكون له الدوام، فلئن خلت فلسفته من فكرة الأبدية (متميِّزة من فكرة الزمن الذي يمتد إلى غير نهاية) التي جاءتنا من بارمنيدس، إلا أنك واجدٌ في فلسفته أن النار الأبدية لا تخبو أبدًا؛ فالعالم «كان أبدًا، ولا يزال، ولن يزال إلى الأبد نارًا لا تخبو فيها الحياة»، لكن النار شيء يتحوَّل تحولًا لا ينقطع، ودوامها هو أقرب إلى دوام الفاعلية منه إلى دوام العنصر الثابت، ولو أنه لا ينبغي أن نعزو هذه الفكرة إلى هرقليطس.

وحاول العلم ما حاولته الفلسفة من هروبٍ يفر به من مذهب التغير الدائم، بأن يلتمس قاعدةً ثابتة وسط الظواهر المتغيرة، والظاهر أن الكيمياء قد أشبعت هذه الرغبة عند الإنسان؛ إذ وجد أن النار التي يبدو أنها تفنى ما تلحق به، لا تفعل في الحقيقة أكثر من تحويل المادة من صورةٍ إلى صورة، فالعناصر يُعاد تركيبها على صورةٍ جديدة، لكن كل ذَرةٍ ممَّا كان موجودًا قبل الاحتراق لا تزال موجودةً بعد تمام الاحتراق، وبناءً على ذلك زعم الزاعمون أن الذرات لا يطرأ عليها فناء، وأن كل ما يُصيب العالم من تغيرٍ إن هو إلا إعادة ترتيب العناصر التي لا تفنى، وظلت هذه النظرة سائدةً حتى كشف على فاعلية الإشعاع، وما يترتَّب عليها من نتيجة هي أن الذرات يمكن أن يطرأ عليها الانحلال.

لكن علماء الطبيعة لم يفزعوا لهذا، وابتكروا وحداتٍ جديدة أضأل حجمًا من الذرات، أطلقوا عليها اسم «إلكترونات» و«بروتونات»، هي التي تتألف الذرات من تركيبها، وافترض العلماء — مدى بضعة أعوام — أن هذه الوحدات تتصف بعدم قابليتها للفناء، وهو ما كانت توصف به الذرات فيما مضى، لكن شاء سوء الحظ أن يتبيَّن أن البروتونات والإلكترونات، يمكن أن تلتقي وأن تنفجر، فلا يتكوَّن عن ذلك مادة جديدة، بل تتكوَّن موجة من الطاقة تنتشر في الكون بسرعة الضوء، وهكذا حلَّت الطاقة محل المادة من حيث اعتبارها أساسًا ثابتًا، لكن الطاقة تختلف عن المادة في أنها ليست تهذيبًا لفكرة العامة عن «الشيء»، وإنما مجرد صفة تميِّز العمليات الفيزيقية، ويجوز لنا أن نجمح بخيالنا فنجعل هذه الطاقة هي النار التي دعا إليها هرقليطس، على أن نتصوَّر الاحتراق نفسه لا ما يحترق، «فما يحترق» قد اختفى من علم الطبيعة الحديث.

وإذا ما انتقلنا من الصغير إلى الكبير، وجدنا علم الفلك لم يعد يسمح لنا أن نعتبر الأجرام السماوية سرمدية؛ فالكواكب خرجت من الشمس، وخرجت الشمس من السديم،

وقد دام وجودها حينًا، وسيدوم وجودها حينًا آخر، لكنها عاجلًا أو آجلًا — وربما كان ذلك بعد مليون مليون عام — ستنفجر وتدمِّر الكواكب كلها، أو على الأقل هذا ما يقوله علماء الفلك، وإذا ما دنا هذا اليوم الآخر، ربما وجدوا أنهم قد أخطئوا الحساب.

إن مذهب التغير الدائم، كما بشَّر به هرقليطس، يبعث الأسى، وليس في وسع العلم — كما رأينا — أن يفنِّده. وإن من بين الغايات الرئيسية التي يطمع إليها الفلاسفة، أن يُحيوا الآمال التي يظهر أن العلم قد قضى عليها؛ ولهذا جاهد الفلاسفة جهادًا لا يفتر، في البحث عن شيءٍ لا يخضع لحكم «الزمن»، ويبدأ هذا البحث بـ «بارمنيدس».

الفصل الخامس

بارمنيدس

لم يكن اليونان يتوخَّون القصد في نظرياتهم ولا في طرائق سلوكهم؛ فترى هرقليطس يذهب إلى أن كل شيءٍ يتغير، فيرد عليه بارمنيدس قائلًا: ألَا شيء قط يتغيَّر.

كان بارمنيدس من أهالي إليا في جنوبي إيطاليا، وازدهر في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد؛ ويروي لنا أفلاطون أن سقراط في شبابه (ربما كان ذلك نحو سنة ٤٥٠ قبل الميلاد) الْتقى ببارمنيدس الذي كان عندئذٍ في شيخوخته، وتعلَّم منه شيئًا كثيرًا؛ وسواء وقع هذا اللقاء بينهما فعلًا أو لم يقع، فلنا أن نستنتج على الأقل حقيقةً ثبتت صحتها ثبوتًا قاطعًا بطرقٍ أخرى، وهي أن أفلاطون نفسه قد تأثر بتعاليم بارمنيدس؛ فقد كان فلاسفة جنوبي إيطاليا وصقلية أكثر ميلًا إلى التصوف والتدين من فلاسفة أيونيا، الذين كانوا يميلون على وجه الإجمال إلى النزعة العلمية والتشككية؛ نعم إن الرياضة ازدهرت بتأثير فيثاغورث في «إغريقيا الكبرى Magna Graecia» أكثر ممَّا ازدهرت في أيونيا، إلا أن الرياضة — في ذلك الحين — كانت وثيقة الصلة بالتصوف، وبارمنيدس متأثر بفيثاغورس، غير أننا لا ندري إلا على سبيل التخمين، إلى أي حدٍّ كان ذلك التأثر به، الذي جعل لبارمنيدس قيمةً من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورةٍ من المحاجة الميتافيزيقية تراها — على ضروبٍ شتى — ماثلةً في معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل، بما في ذلك هيجل نفسه، وكثيرًا ما يقال عنه إنه منشئ المنطق، لكن الذي أنشأه حقيقةً هو الميتافيزيقا القائمة على أساسٍ منطقي.

وضع بارمنيدس مذهبه في قصيدةٍ عنوانها «في الطبيعة»، وفي رأيه أن الحواس خادعة، ويعتبر كثرة الأشياء المدرَكة بالحواس أوهامًا لا أكثر، والكائن الحقيقي الوحيد هو «الواحد» الذي هو لا نهائي ولا يقبل الانقسام، وليس هذا الواحد — كما ارتأى هرقليطس — وحدةً قوامها الأضداد؛ لأنه ليس هناك أضداد، فالظاهر أنه رأى — مثلًا —

أن «بارد» معناها «غير حار» و«مظلم» معناها «غير ذي ضوء»، ولا ينظر بارمنيدس إلى «الواحد» نظرتنا نحن إلى الله؛ إذ الظاهر أنه يتصوَّره ماديًّا وله امتداد لأنه يتحدث عنه على أنه كري الشكل، لكنه مع ذلك لا يقبل الانقسام لأنه بأسره موجود في كل مكان.

ويقسم بارمنيدس تعاليمه قسمين يسمِّيهما على التوالي «طريق الحقيقة» و«طريق الظن»، وليس بنا حاجة إلى العناية بهذا القسم الثاني، وأمَّا ما يقوله عن طريق الحقيقة — بمقدار ما وصل إلينا بعد فعل الزمن — فأهم جوانبه ما يلي:

«إنك لا تدري ما ليس بموجود — لأن ذلك مستحيل — بل لا يمكنك أن تنطق به؛ لأن ما يمكن التفكير فيه وما يجوز وجوده شيء واحد في كلتا الحالتين.»

«إذن فكيف يمكن لِما هو موجود فعلًا أن يصير موجودًا في المستقبل؟ أو كيف يمكن له أن يجيء إلى عالم الوجود؟ إنه لو كان قد جاء إلى عالم الوجود، إذن فليس هو بالموجود، وليس هو بالموجود أيضًا لو كان سيصير موجودًا في المستقبل، وعلى ذلك فالصيرورة تنمحي، وانقضاء الشيء في عالم الماضي يزول الكلام فيه.»

«إن الشيء الذي يمكن أن يكون موضوعًا للتفكير، والشيء الذي من أجله يوجد التفكير، هو هو بعينه شيء واحد في كلتا الحالتين؛ لأنك لن تجد تفكيرًا بغير شيءٍ موجود، يدور حوله الكلام.»[١]

ومغزى هذا القول هو ما يأتي: إنك إذا فكرت، كان تفكيرك عن شيء، وإذا استعملت اسمًا فلا بُدَّ أن يكون اسمًا لشيء؛ وعلى ذلك فالفكر واللغة كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما؛ ولمَّا كان في مقدورك أن تفكِّر في شيءٍ أو تتحدَّث عنه في أية لحظة، لا فرق بين لحظةٍ وأخرى، فما يمكن التفكير فيه أو الكلام عنه — كائنًا من كان — لا بُدَّ أن يكون موجودًا في كل آنٍ: وينتج عن ذلك ألَّا تغيُّر ما دام التغير معناه أن الأشياء توجد بعد أن لم تكن، أو ينعدم وجودها بعد أن كانت.

وهذا هو أول مثال شهدته الفلسفة لِحجَاج ينبني على الفكر واللغة ثم ينتقل منهما إلى العالم بأسره، وبالطبع لا يمكن قَبول مثل هذا التدليل على أنه سليم، لكنه حقيق منا بالنظر، لنرى ماذا يحتوي من الحق.

---

[١] يلاحظ بيرنت على ذلك قائلًا: «أظن أن معنى ذلك هو هذا … لا يمكن أن يوجد تفكير عن اسم، ثم لا يكون لهذا الاسم مسمًّى حقيقي.»

ويمكننا أن نضع مراحل التدليل في الصورة الآتية؛ إذا لم تكن اللغة خاليةً من المعنى، فلا بُدَّ أن يكون للألفاظ معانٍ، وعلى وجه العموم، لا ينبغي أن تكون معاني الألفاظ ألفاظًا أخرى فحسب، بل لا بُدَّ أن تكون معانيها أشياء موجودة، سواء تحدَّثنا عنها أو لم نتحدَّث، فافرض — مثلًا — أنك تتحدث عن جورج وشنطن، فما لم يكن ثمة شخص تاريخي كان يسمَّى بهذا الاسم، فالاسم (فيما يبدو) يصبح لا مدلول له، والعبارات التي تحتوي هذا الاسم تصبح عبارات بغير معنًى، فيعتقد بارمنيدس أنه لا يكفي أن نقول إن جورج وشنطن لا بُدَّ أن قد كان موجودًا فيما مضى، بل لا بُدَّ كذلك أن يكون موجودًا لا يزال — بمعنًى من معاني الوجود — ما دام في مقدورنا أن نستخدم الاسم استخدامًا له معنًى، وهذا الرأي ظاهر البطلان، لكن كيف نستطيع تفنيد هذا التدليل.

لنأخذ اسمًا خياليًّا، وليكن هاملت مثلًا، وانظر في هذه العبارة: «كان هاملت أميرًا على الدانمركة»، فهذه عبارة صادقة بمعنًى من معاني الصدق، لكنها ليست صادقةً بالمعنى التاريخي المألوف، والعبارة إن وُضعت وضعًا صحيحًا وجب أن تكون: «يقول شكسبير إن هاملت كان أميرًا على الدانمركة»، أو بعبارةٍ أصرح «يقول شكسبير إنه كان على الدانمركة أمير اسمه هاملت»، ومن ثم لا يعود لدينا أي شيء بخيالي؛ فشكسبير والدانمركة والصوت الذي تنطق به اسم هاملت، كلها حقائق واقعة، غير أن الصوت «هاملت» ليس في الحقيقة اسمًا؛ لأنه ليس هناك شخص اسمه «هاملت»، فإذا قلت إن «هاملت» اسم يُطلق على شخصٍ خيالي، لم يكن قولك هذا صادقًا كل الصدق، وينبغي أن تقول بدل ذلك: «لقد تخيَّل متخيلٌ أن هاملت اسم لشخصٍ حقيقي.»

فهاملت فرد خَلَقه الخيال، وذوات القرن الواحد نوع من الحيوان تخيَّله الإنسان بخياله، وبعض الجُمل التي ترد فيها كلمة «وحيد القرن» جُمل صحيحة، وبعضها باطل، على أنها لا تكون صحيحةً أو باطلة بطريقٍ مباشر في أي حالةٍ من الحالات، فانظر في قولنا: «وحيد القرن له قرن واحد»، وقولنا «البقرة لها قرنان»، فلكَي تُبرهن على صدق العبارة الثانية، يلزم أن تنظر إلى بقرة، ولا يكفي هنا أن تقول إنه جاء في كتابٍ من الكتب أن الأبقار يقال إنها من ذوات القرنين، لكن الدليل على أن وحيد القرن له قرن واحد لا يوجد إلا في الكتب، والواقع هو أن التعبير الصحيح عن ذلك هو: تقول بعض الكتب إن هناك حيوانات لها قرن واحد ويُطلَق على الواحد منها وحيد القرن»؛ فكل العبارات التي نقولها عن وحيد القرن إن هي إلا عبارات عن كلمة «وحيد القرن»، كما أن كل العبارات عن هاملت هي في كلمة «هاملت».

ولكن لا جدال في أننا — في معظم الحالات — لا نتكلم عن كلمات، بل نتكلم عمَّا تعنيه تلك الكلمات، وهذا يعود بنا إلى حجة بارمنيدس، وهي أنه إذا أمكن استعمال كلمة استعمالًا مفيدًا، فلا بُدَّ أن تعني شيئًا ما، لا أن تكون بغير شيءٍ تعنيه، وعلى ذلك فما تعنيه الكلمة لا بُدَّ أن يكون موجودًا بمعنًى من معاني الوجود.

فماذا إذن نحن قائلون عن «جورج وشنطن»؟ الظاهر أننا بين أمرين: أحدهما أن نقول إنه لا يزال موجودًا، والآخر هو أن نقول إننا حين نقول كلمة «جورج وشنطن» فلسنا نتحدث في الحقيقة عن الرجل الذي كان يُطلَق عليه هذا الاسم؛ وكلا الأمرين يبدو مشكلًا، وسأحاول أن أُبيِّن معنًى من المعاني يكون به هذا الاسم صوابًا.

يزعم بارمنيدس أن للكلمات معنًى ثابتًا، وهذا في الحقيقة هو أساس برهانه الذي يحسبه قاطعًا، ولكن على الرغم من أن القاموس أو الموسوعة تقدِّم لنا ما يمكن تسميته بالمعنى الرسمي أو المعنى المعترف به لكلمةٍ ما، فلن نجد شخصين يستخدمان كلمةً بعينها، ويكون في رأسيهما نفس الفكرة.

إن جورج وشنطن نفسه كان في مستطاعه أن يستعمل اسمه وأن يستعمل كلمة «أنا» على أنهما مترادفان، كان في مستطاعه أن يدرك أفكار نفسه وحركات جسمه، وبذلك يصبح في مقدوره أن يستخدم اسمه بمعنًى أخصب من المعنى الذي يمكن لأي إنسانٍ آخر أن يستعمل به ذلك الاسم؛ فقد كان يمكن لأصدقائه وهم معه أن يدركوا حركات جسمه، وكان يمكن كذلك أن يحدسوا ما يدور بخاطره من أفكار، ومع ذلك فاسم «جورج وشنطن» لم يزل بعدُ يدل عندهم على شيءٍ معين وقع لهم في خبراتهم هم، وكان عليهم بعد موته أن يستعيضوا عن إدراكاتهم له بذكرياتهم عنه، ومعنى ذلك أنهم بعد موته إذا استعملوا اسمه فإنما يستعملونه ليدلوا به على عمليةٍ فكرية تختلف عن العملية التي تحدث عند استعماله أثناء وجودهم معه؛ وأمَّا بالنسبة لنا، نحن الذين لم نرَه رؤية العين أبدًا، فالعمليات العقلية (حين نستعمل اسمه) تختلف عن الحالتين السابقتين معًا؛ فقد نتصور صورته ونقول لأنفسنا «نعم» نقصد هذا الرجل، وقد يرد إلى أذهاننا عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة»، وإذا كنا على تمام الجهل به، فلن يكون لنا أكثر من «الرجل الذي كان يُدعى «جورج وشنطن»»، ومهما كان ما يوحي به الاسم لنا، فلا يكون ذلك هو الرجل نفسه أبدًا، ما دمنا لم نعرفه قط، إنما يكون ما يوحي به الاسم شيئًا موجودًا الآن أمام حواسنا أو ذاكرتنا أو أذهاننا، وهذا يبيِّن المغالطة التي تنطوي عليها حجة بارمنيدس.

هذا التغيُّر الدائم في معاني الكلمات يتستَّر وراء الحقيقة الواقعة التي هي أن التغير — بصفةٍ عامة — لا يؤثر أبدًا في صدق أو بطلان القضايا التي ترد فيها هذه الكلمات، فإذا أخذت أية جملة صادقة ورد فيها اسم «جورج وشنطن» فستظل — بصفةٍ عامة — صادقةً إذا استبدلت بالاسم عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة» على أن لهذه القاعدة شواذ؛ فقبل اختيار وشنطن للرياسة، كان يمكن للمتكلم أن يقول: «أرجو أن يكون جورج وشنطن هو أول رئيس للولايات المتحدة في الانتخاب المقبل»، لكنه لم يكن ليستطيع أن يقول بدل ذلك: «أرجو أن يكون أول رئيس للولايات المتحدة هو أول رئيس للولايات المتحدة في الانتخابات المقبلة» إلا إذا كان شاذًّا عن المألوف في تحمُّسه لقانون الهُوية، لكنه من اليسير علينا أن نستخلص قاعدةً عامة نستثني بها هذه الحالات الشاذة، وبعد ذلك نستطيع في أية عبارة ورد فيها اسم جورج وشنطن، أن نستبدل بالاسم أية عبارة وصفية لا تنطبق إلا عليه وحده، ولا سبيل أمامنا لمعرفة ما يعرفه عنه إلا عن طريق أمثال هذه العبارات الوصفية.

ويرى بارمنيدس أننا ما دمنا نستطيع الآن أن نعرف ما تعتبره أغلبية الناس ماضيًا، فيستحيل أن يكون ماضيًا في حقيقة الأمر، بل لا بُدَّ أن يكون موجودًا الآن بمعنًى من معاني كلمة وجود، ومن ثم يستنتج أن التغير لا وجود له، وأن ما قلناه عن «جورج وشنطن» يرد على هذه الحجة، فيمكن أن يقال إننا لا نعلم شيئًا عن الماضي بأحد معاني هذه الكلمة؛ لأنك حين تتذكر ما مضى، فإن التذكر يقع الآن، وليس تذكرك للحادثة هو الحادثة نفسها، غير أن التذكر فيه وصف للحادثة الماضية، وفي معظم أغراضنا العملية، لا ضرورة للتمييز بين الوصف وبين ما يوصف.

ويبيِّن هذا التدليل كله كيف أنه من السهل جدًّا أن تنتهي إلى نتائج ميتافيزيقية عن اللغة، وأن الوسيلة الوحيدة التي نتَّقي بها التدليلات الباطلة التي من هذا القبيل، هي أن نرقى بدراسة اللغة من الوجهة المنطقية ومن الوجهة النفسية، عمَّا وقف عنده معظم الميتافيزيقيين في هذه الدراسة حتى اليوم.

ومع ذلك فأظن لو بُعث بارمنيدس اليوم حيًّا، وقرأ ما أنا قائله الآن، لاعتبره غايةً في التفاهة، وتسألني قائلًا: «كيف تعرف أن عباراتك عن جورج وشنطن تشير إلى زمنٍ مضى؟ فأنت نفسك تعترف بأن دلالة الألفاظ المباشرة هي أشياء موجودة الآن، فذكرياتك — مثلًا — تقع الآن، لا في الزمن الذي تظن أنك تستعيده بالذاكرة، فلو قبلنا الذاكرة مصدرًا من مصادر المعرفة فلا بُدَّ أن يكون الماضي ماثلًا أمام العقل الآن، لا بُدَّ تبعًا لذلك أن يكون ما يزال موجودًا على نحوٍ ما.»

ولن أحاول الرد على هذه الحجة الآن؛ لأن الرد يحتاج إلى مناقشة موضوع الذاكرة، وهو موضوع عسير، وإنما قدَّمت هذه الحجة في هذا الموضع لأذكِّر القارئ أن النظريات الفلسفية — لو كانت هامة — يمكن بصفةٍ عامة أن تُعاد في صورةٍ جديدة بعد تفنيدها وهي في صورتها الأصلية. إن التفنيد قلما يكون قاطعًا، فليس هو في معظم الحالات إلا مقدمة تؤدِّي إلى تعديلٍ جديد.

إن ما قبلته الفلسفة اللاحقة حتى عصرنا الحديث جدًّا، من بارمنيدس، ليس هو استحالة التغير بكافة أنواعه، فذلك إشكالٌ يدعو إلى ارتباكٍ عنيف لا يسهل قَبوله، بل هو القول باستحالة تحلُّل العنصر؛ فكلمة «عنصر» لم ترد عند أخلافه المباشرين، لكن فكرة العنصر تراها موجودةً في تأملاتهم، فقد كان المفروض في العنصر أنه الموضوع الذي يثبت على حالٍ واحدة، مع تغير محمولاته، وبهذا المعنى أصبح العنصر — ولبث كذلك أكثر من ألفَي عام — معنًى من المعاني الرئيسية في الفلسفة وعلم النفس وعلم الطبيعة واللاهوت، وسأعرض له بالبحث في موضعٍ آخر. وكل ما يهمني الآن هو أن أذكر أن العنصر قد أُدخل ليكون وسيلةً يبرِّرون بها حجج بارمنيدس، دون أن يُنكروا الحقائق الواقعة التي لا سبيل إلى نكرانها.

الفصل السادس

أمباذقليس

يمثِّل أمباذقليس في شخصه أكمل تمثيل ذلك الخليط الذي شهدنا في فيثاغورس، وأعني به أن يكون فيلسوفًا ونبيًّا وعالِمًا ومهرِّجًا في آنٍ معًا. وقد كان أمباذقليس في أزهر أعوامه نحو سنة ٤٤٠ق.م. وإذن فقد كان يعاصر بارمنيدس، وإن يكن أصغر منه، ولو أن مذهبه يتصل من بعض وجوهه بصلاتٍ من التقارب مع مذهب هرقليطس، أكثر ممَّا يتصل بمذهب بارمنيدس، وهو من أهالي مدينة أكراجاس، على الساحل الجنوبي من صقلية، وكان سياسيًّا ديمقراطيًّا، ويزعم في الوقت نفسه إله فقد كان ثمة صراع لا ينقطع بين الديمقراطية والطغيان في معظم المدن اليونانية، وفي مدن صقلية بوجهٍ خاص، فلا يلبث حزب من هذين الحزبين أن ينكسر حتى يحكم على زعمائه بالإعدام أو النفي فورًا. أمَّا هؤلاء الذين يُحكم عليهم بالنفي فقلما طاف بضمائرهم رادع يمنعهم عن الاتصال بأعداء اليونان؛ فارس في الشرق، وقرطاجنة في الغرب. وقد نفى أمباذقليس حين حانت الساعة لذلك، لكنه بعد نفيه — فيما يظهر — آثر لنفسه أن يعيش سيرة الحكيم عن أن يلعب دور اللاجئ الهارب الذي يدس الدسائس، ويبدو في حدود الاحتمال أن قد كان أمباذقليس في شبابه أورفيَّ المذهب بشيءٍ من التحوير في الأورفية قليل أو كثير، وأنه قبل نفيه مزج السياسة بالعلم، وأنه لم يصبح نبيًّا إلا في مراحل حياته المتأخرة، وهو في منفاه.

وتروي الأساطير رواياتٍ كثيرةً عن أمباذقليس؛ فقد زعم عنه الزاعمون أنه أتى بالمعجزات، أو ما بدا للناس كالمعجزات، أتاها بالسحر أحيانًا، وبمعرفته العلمية أحيانًا أخرى؛ ويُروى لنا عنه أنه استطاع أن يتحكَّم في الريح، وأنه أعاد إلى الحياة امرأةً رآها

الناس ميتة لفترةٍ دامت ثلاثين يومًا، ثم يقال كذلك إنه مات آخر الأمر بوثبةٍ وثبها في فُوهة بركان إطنه، ليثبت أنه كان إلهًا؛ ويقول عنه الشاعر:

إن أمباذقليس العظيم، ذلك الروح المتوثب
قفز في إطنه، فشُوي بدنه من الرأس إلى القدم.

وقد نظم «ماثيو آرنلد» قصيدةً في هذا الموضوع، ولكن القصيدة — رغم كونها من أردأ شعره — لم يرد فيها البيتان المذكوران.

وكتب أمباذقليس ما كتبه نظمًا — كما فعل بارمنيدس — وقد أثنى عليه لوكريشوس — الذي تأثر به — ثناءً عظيمًا باعتباره شاعرًا، على أن الرأي لم يُجمع على شيءٍ في أمر شاعريته؛ ولمَّا كان كل ما بقي لنا من كتاباته نُتفًا متناثرة، فلا مناص من أن تظل شاعريته عندنا موضع شك.

ولا مندوحة لنا عن تناول آرائه العلمية وآرائه الدينية منفصلين؛ لأن هذه لا تتسق مع تلك، وسأتناول آراءه العلمية أولًا، ثم أُعقِّب عليها بفلسفته، ثم أتناول بعد ذلك عقيدته في الدين.

وأهم ما أضافه من رأى في دنيا العلم كشفه بأن الهواء عنصرٌ قائم بذاته، وقد برهن على ذلك برهانًا يقوم على المشاهدة، وهي أنك إذا وضعت دلوًا أو ما يشبه الدلو من آنية، مقلوبًا في الماء، فالماء لا يدخل الدلو، وفي ذلك يقول:

«إذا شاهدت فتاةً تلعب بساعةٍ مائية مصنوعة من نحاس لامع، ثم شاهدتها تضع فُوهة الأنبوبة على كفها الجميلة، ثم تغمس الساعة المائية في كميةٍ من الماء الفضي الذي يلين للضغط، فإن الماء لا يتدفَّق داخل الأنبوبة؛ لأن الهواء الداخلي يضغط على الثغرات المحكمة، فيصد الماء عن الدخول، حتى تكشف الفتاة عن الماء المضغوط، وعندئذٍ يخرج الهواء ويدخل مكانه مقدار مساوٍ له من الماء.»

وقد وردت هذه الفقرة في سياق شرحه للتنفس.

وكذلك كشف مثلًا واحدًا على الأقل للقوة الطاردة عن المركز، وهو أنك إذا أدرت فنجانًا من الماء مربوطًا بخيط، فإن الماء لا ينسكب منه.

وعرف أن بين النباتات اتصالًا لا جنسيًّا، وكانت له نظرية عن التطور وبقاء الأصلح (ولو أننا لا بُدَّ أن نعترف بأنها نظرية على شيءٍ من الغرابة)، فقد كان ثمة بادئ ذي بدء «صنوف لا عدد لها من المخلوقات الفانية، منتشرة في بقاع الأرض مختلفة الأشكال. ألَا ما

كان أبدعه من منظرٍ للرائي!» فكان هنالك رءوس بغير أعناق، وأذرعة بغير أكتاف، وأعين بغير جباه؛ أي إنه كان هنالك أعضاء مفردة تنشد التجمع، ثم اجتمعت هذه الأعضاء كيفما اتفق لها، فنشأ عن ذلك كائنات زاحفة لها أيدٍ لا يُحصى عددها، وكائنات لها وجوه وصدور تتجه اتجاهات مختلفة، وكائنات لها أجساد الثِّيرة ووجوه الإنسان، وأخرى لها وجوه الثيرة وأجساد الإنسان، وكائنات تجتمع فيها الذكورة والأنوثة معًا، لكنها عقيمة لا تلد؛ ولم يستطع البقاء من هذا كله إلا بعض هذه الأشكال دون بعضها الآخر.

وأما في الفلك فقد عرف أن القمر يضيء بأشعةٍ منعكسة عليه، وظن أن ذلك صحيح أيضًا بالنسبة للشمس، وقال إن الضوء يستغرق في انتقاله زمنًا، لكنه زمن يبلغ من القصر حدًّا لا نتمكن معه من ملاحظته؛ وعرف كذلك أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس، وهي حقيقة نقلها — فيما يظهر — عن أناكسحوراس.

وكان هو واضع أساس المدرسة الإيطالية في الطب، وقد أثَّرت المدرسة الطبية التي تفرَّعت عنه في أفلاطون وأرسطو، بل إن «بيرنت» (ص٢٣٤) ليذهب إلى القول بأنها أثرت في اتجاه التفكير العلمي والفلسفي بأسره.

وإن ذلك كله ليدل على قوة الحركة العلمية في عصره، التي لم يظهر لها مثيل فيما مر على اليونان بعد ذلك من عصور.

وسأنتقل الآن إلى فلسفته الكونية؛ فقد كان — كما أسلفنا القول — هو الذي جعل من التراب والهواء والنار والماء العناصر الأربعة (ولو أنه لم يكن هو الذي استخدم كلمة «عنصر»)؛ وكل عنصرٍ من هذه العناصر الأربعة قديم، لكن العناصر يمكن أن تمتزج بنسبٍ مختلفة، فينتج عن امتزاجها المواد المركبة المتغيرة، التي نصادفها في العالم، والحب هو الذي يصل هذه العناصر، والبغضاء هي التي تفصلها، وكان الحب والبغضاء — في رأي أمباذقليس — عنصرين أَوَّليين يتساويان منزلةً مع التراب والهواء والنار والماء، وقد مضت دهور كان الحب فيها صاحب السيادة، ودهور أخرى كانت البغضاء أقوى الجانبين، وجاء عصرٌ ذهبي تم فيه النصر للحب، وعندئذٍ كان الناس لا يعبدون إلا أفروديت القبرصية (فقرة رقم ١٢٨)، وليست تغيرات العالم مسيَّرةً وفق هدف منشود، لكنها «المصادفة» و«الضرورة» وحدهما هما اللذان يسيِّرانها، والعالم يسير في دوراتٍ متعاقبة، فإذا ما مزج «الحب» العناصر مزجًا تامًّا، أخذت البغضاء شيئًا فشيئًا، تشنها حربًا من جديد، حتى إذا ما وُفقت البغضاءُ إلى التفرقة بينها، عاد «الحب» فوحَّدها شيئًا فشيئًا، وعلى ذلك تكون كل مادةٍ مركبة مؤقتة، وليس ثمة من دوامٍ إلا للعناصر ولقوتي «الحب» و«البغضاء».

وفي هذا شبه بهرقليطس، لكنه شبه أميل إلى التساهل عند أمباذقليس؛ لأن البغضاء لا تسيطر وحدها على العالم، بل يعمل «الحب» إلى جانبها، فيُنتجان التغير، وجاء أفلاطون فجمع بين الرأيين، رأي هرقليطس ورأي أمباذقليس، في محاورة «السوفسطائي» (٢٤٢):

«كان في أيونيا — ثم في صقلية في عصورٍ أحدث — ربات انتهين إلى أن الجمع بين المبدأين (مبدأ الواحد ومبدأ الكثير) آمن عاقبةً، وزعمن أن الوجود واحد وكثير، وأن العداوة والود هما اللذان يمسكان أجزاء الكثير بعضها مع بعض؛ فهي ما تزال منفصلةً ومتصلة، كما يقول «ربات» الفكر العنيفات، أمَّا الربات الرقيقات فلا يُصررن على دوام الصراع بين التنافر والوئام، بل يقلن إنهما يتراخيان، ويظهر الواحد تلو الآخر، ويسود السلام والوحدة أحيانًا في ظل أفروديت، ثم يتلوهما مرةً أخرى التكثر والقتال، بسبب مبدأ التنافر.»

وذهب أمباذقليس إلى أن العالم المادي كري الشكل، وأنه في العصر الذهبي كانت البغضاء خارج الكرة والحب داخلها، ثم أخذت البغضاء تتسلَّل إلى الداخل شيئًا فشيئًا فتطرد الحب، حتى إذا ما بلغ الأمر أسوأ حالاته، كانت البغضاء بأكملها داخل الكرة والحب خارجها، ثم تبدأ حركة مضادة (وهو لا يوضِّح سبب ذلك) حتى يعود العصر الذهبي من جديد، لكنه لا يعود إلى الأبد؛ لأن الدورة كلها تتكرَّر مرةً أخرى، وكان من الممكن أن يفترض عقل الإنسان عندئذٍ أن أحد الطرفين يجوز أن يثبت ويدوم، لكن أمباذقليس لم يرَ هذا الرأي؛ فقد أراد أن يفسِّر الحركة مع اعترافه بحجج بارمنيدس، لكنه لم يُرد أن ينتهي به التفكير في أية مرحلة إلى كون لا يطرأ عليه التغير (كما فعل بارمنيدس).

وآراء أمباذقليس الدينية آراء فيثاغورية في صبغتها الغالبة، فهو يقول في إحدى فقراته — وهي تشير في أغلب الظن إلى فيثاغورس: «كان بينهم رجل ذو علم نادر، أمهر ما يكون الإنسان في شتى فنون الحكمة، رجل حصَّل أقصى ما يحصِّله الإنسان من ثروة الحكمة؛ لأنه كلما ركَّز فكره بكل قوته، استطاع في يُسرٍ أن يرى كل شيء ممَّا عسى أن يقع في حياة عشرة رجال، لا بل عشرين رجلًا مجتمعين»؛ ولم يعبد الناس في العصر الذهبي — كما ذكرنا — إلا أفروديت، «ولم يكن المذبح يفوح برائحة الدماء النقية التي تراق من العجول؛ لأن ذلك كان مكروهًا أشد الكراهة عند الناس، كرهوا أن يأكلوا أعضاء الحيوان الجميلة بعد إزهاق روحه.»

وهو حينًا يتحدث عن نفسه معظِّمًا لنفسه باعتباره إلهًا: «بُشراكم جميعًا أيها الأصدقاء الذين يسكنون المدينة الكبرى المطلة على صخرة أكراجاس الصفراء، والشامخة

بذروتها إلى جانب القلعة، الذين يشغلون أنفسهم بخير الفنون، ويُفسحون من أرضهم سهلًا للغريب، الذين لا يعرفون كيف تكون الوضاعة. إني لأتحرك بينكم إلهًا خالدًا؛ فلست الآن بالفاني، أنزل من الجميع منزلة التكريم كما ينبغي أن يكون، وتتوِّج هامتي أكاليلُ الزهر. إنني كلما دخلت مصحوبًا برجالٍ ونساء أبواب المدن الزاهرة، وجدت إجلالًا. إن الناس ليتبعونني جماعات لا عدد لأفرادها يسألونني كيف السبيل إلى الكسب، بعضهم يطلب مني نبوءةً بما هو آت، وبعضهم يلتمسون مني كلمةً تبرِّئهم ممَّا ألمَّ بهم من عللٍ أشقتهم بآلامها أيامًا عدة … لكن فيمَ تشدُّقي بهذه الأشياء، كأنما هي عظيمة من عظائم الأمور أن أمتاز على الناس الذين يعتورهم الفناء والفساد؟»

وحينًا آخر يشعر كأنما هو مذنب أثيم، يدنو من ختام أجله جزاء ما اقترف من إثم:

«إن لقوة الضرورة» راعيًا ينطق بلسانها، وللآلهة نظام قديم، أزلي، أقسموا الأيمان على المحافظة عليه محافظةً تامة؛ وذلك هو أنه كلما زلَّ شيطانٌ من الشياطين التي كُتب لبقائها زمن محدود، زل شيطان فغمس بالخطيئة يديه في الدماء، أو تابع البغضاء وحنث في أَيمانه، قُضي عليه بأن يشرَّد ثلاث مرات، كل مرةٍ مداها عشرة آلاف عام، فلا يأوي خلالها إلى مساكن المنعِم عليهم، وخلال تلك الفترة كلها يُقضى عليه بأن يولد في شتى ضروب الكائنات الحية الفانية، وأن يستبدل بطريقٍ من طرق الحياة الشقيَّة طريقًا آخر من طرق الشقاء؛ فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابس، واليابس يقذفه في أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوِّح به من جديدٍ إلى أعاصير الهواء، وهكذا يتسلَّمه كل واحدٍ من الآخر، وكلها ترفضه؛ وها أنا ذا اليوم أحد هؤلاء الشياطين المعذبين؛ لأنني منفي ضل مكان الآلهة، ومن أجل هذا تراني أُومن بتنافر البغضاء الذي لا يعرف الإحساس.»

ولسنا ندري ماذا كانت خطيئته، وقد تكون خطيئةً ممَّا لا نعده نحن كبيرًا؛ لأنه يقول:

«وا حسرتاه، إلى قضاء الموت الذي لا يرحم، لم يقض عليَّ القضاء المبرم قبل أن أقترف هذه الشرور، شرور الْتهام الطعام بشفتي!»

«حرِّم على نفسك أوراق الغار تحريمًا تامًّا …»

«يا أيها التعساء، يا من كملت تعاستهم، ارفعوا أيديكم عن الفول!»

وعلى ذلك فربما لم تكن جريمته سوى أنه مضغ شيئًا من أوراق الغار، أو أكل شيئًا من الفول.

وقد سبق «أمباذقليس» «أفلاطون» إلى الفكرة التي جاءت في أشهر فقرة كتبها أفلاطون، وهي الفقرة التي يشبِّه فيها هذا العالم بكهف، لا نرى فيه إلا ظلال الحقائق التي تقع في العالم المضيء من فوقنا، ومصدر هذه الفكرة يرجع إلى تعاليم المذهب الأورفي.

وبعض الناس يحظى في النهاية بالنعيم الأبدي في رفقة الآلهة، ولعل هؤلاء هم الذين يترفَّعون عن الخطيئة خلال التجسُّدات الكثيرة التي تظهر فيها أرواحهم:

«ولكنهم[١] يظهرون آخر الأمر بين الشر الفاني مظهر أنبياء وناظمي أناشيد وأطباء وأمراء، وبعدئذٍ يصعدون آلهةً مجَّدهم الشرف، يُقاسمون سائر الآلهة مدفأتهم ويجلسون معهم إلى مائدةٍ واحدة، أحرارًا من متاعب بني الإنسان، آمنين من بطش القضاء، وبمنجاة من الأذى.»

وظاهرٌ أن في هذا كله قليلًا جدًّا ممَّا لم يرد في تعاليم الأورفية والفيثاغورية.

وتظهر أصالة الرأي عند أمباذقيس — خارج نطاق العلم — في مذهبه عن العناصر الأربعة، وفي استخدامه لمبدأَي الحب والبغضاء في تفسير التغيُّر.

وقد أبى أن يأخذ بالواحدية، وذهب إلى أن مجرى الطبيعة خاضعٌ في نظامه للمصادفة والضرورة أكثر ممَّا يخضع للغاية المنشودة؛ وفلسفته في هذه الجوانب أقرب إلى العلم من فلسفات بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو، ولو أنه في جوانب أخرى أذعن للخرافات السائدة في عصره، لكنه في إذعانه لخرافات عصره لم يكن أسوأ حالًا من كثيرٍ من رجال العلم في العصر الحديث.

[١] لسنا نعرف من «هم»، لكن من حقنا أن نفرض أنهم أولئك الذين احتفظوا لأنفسهم بالطُّهر.

الفصل السابع

أثينا وعلاقتها بالثقافة

تبدأ عظمة أثينا من عهد الحربين الفارسيتين (٤٩٠ق.م.، ٤٨٠-٤٧٩ق.م.) أمَّا قبل ذلك العهد فكانت أيونيا وإغريقيا الكبرى (وهو اسم يُطلق على المدن الإيطالية في جنوبي إيطاليا وصقلية)، هما اللتان تُنجبان عظماء الرجال، فقد اكتسبت أثينا منزلةً رفيعة بسبب نصرها على دارا ملك الفرس عند مراثون (٤٩٠)، ونصر الأساطيل المشتركة على ابنه وخليفته إكزرسيس (٤٨٠) تحت زعامة أثينا، وكان الأيونيون في الجزر وفي جزءٍ من أرض القارة في آسيا الصغرى قد ثاروا في وجه الفرس، وأثينا هي التي أعادت لهم حريتهم، بعد أن طُرد الفرس من أرض الوطن باليونان، ولم تُسهم إسبرطة في هذا الأمر؛ لأن الإسبراطيين لم يُعنَوا إلا بأرضهم، ومن ثم كانت أثينا هي أهم عضو في عقد محالفة مع الفرس، وكان التحالف بين المدن اليونانية ينص على أن كل دولةٍ مشتركة فيه ينبغي أن تقدِّم إمَّا عددًا من السفن، وإمَّا تكاليف هذا العدد، فآثر معظم المدن أن يدفع التكاليف، وبهذا آلت إلى أثينا سيادة بحرية على حلفائها الآخرين، وجعلت بعدئذٍ تحوِّل هذا التحالف إلى إمبراطورية شيئًا فشيئًا. ولقد أثرت أثينا وازدهرت تحت زعامة بركليز السديد، بركليز الذي حكم بمحض اختيار أبناء البلاد نحوًا من ثلاثين عامًا، حتى سقط في سنة ٤٣٠ق.م.

كان عهد بركليز أسعد وأمجد فترة في تاريخ أثينا؛ ففي ذلك العهد افتتح إسخيلوس — الذي كان قد شارك في الحروب الفارسية — المأساة اليونانية، وبين مآسيه واحدة تسمَّى «فارس» أقلع فيها عن عادة اختيار موضوعات من هومر، وهو في هذه المأساة يتناول هزيمة دارا، وسرعان ما أعقبه سوفوكليز، ثم جاء بعد ذلك يوريبيد، الذي عاش شطرًا من عمره في الأيام السود التي شهدت الحرب البلوبنيزية التي جاءت بعد سقوط بركليز وموته، وهو يمثِّل في مسرحياته ما ساد العصر الأخير من روح الشك، وعاصره

أرستوفان الشاعر الهزلي، فسخر من كل المبادئ النظرية ناظرًا إليها من وجهة نظر الإدراك الفطري القوي السليم المحدود الأفق، وهو يتوجَّه باللوم إلى سقراط خاصة، على أنه منكر وجود زيوس، ويخوض في ألغاز لا قدسية فيها، وتشبه العلم دون أن تكون علمًا صحيحًا.

استولى إكزرسيس على أثينا، وأشعل النار في المعابد التي تقوم على الأكروبوليس حتى محاها، فكرَّس بركليز نفسه لإعادة بنائها، ومن بين ما شيَّده معبد البارثنون وغيره من المعابد التي لا تزال آثارها موضع الإعجاب في عصرنا؛ فقد عيَّنت الدولة فدياس النحات ليصنع التماثيل الضخمة للآلهة والإلهات، حتى أصبحت أثينا في ختام الفترة أجمل وأفخم مدينة في العالم الهليني كله.

ولئن كان هيرودوت — أبو التاريخ — من أبناء هالكارناسوس من مدن آسيا الصغرى، إلا أنه عاش في أثينا، ولقي التشجيع من الدولة الأثينية، وكتب تاريخه عن الحروب الفارسية من وجهة النظر الأثينية.

فلعل ما صنعته أثينا في عهد بركليز أن يكون أعجب ما يثير الدهشة في عصور التاريخ كلها؛ فقد كانت أثينا حتى ذلك العهد متلكئة الخطى وراء المدن اليونانية الأخرى، فما أنجبت رجلًا عظيمًا لا في الفن ولا في الأدب (ما عدا سولون الذي كان مشرِّعًا للقوانين قبل أي شيءٍ آخر)، فما هو إلا أن ألهبهم النصر والثروة والحاجة إلى التعمير، وعندئذٍ ظهر رجال العمارة والنحت والمسرحية، الذين لا يُشق لهم غبار حتى يومنا هذا؛ إذ أنتجوا من الآيات ما كان له السيطرة في مقبل الأيام حتى العصر الحديث، فلو تذكَّرت قلة السكان عندئذٍ، لازددت دهشةً على دهشة؛ فيقدَّر عدد سكان أثينا في أقصى تكاثرهم (حوالي٤٣٠ق.م.) بنحو ٢٣٠,٠٠٠ نسمة (بما في ذلك العبيد)، وربما كان عدد السكان في الأراضي المحيطة بأثينا، التي كانت تكوِّن ريف أتيكا، أقل من ذلك؛ فما حدث قبل ذلك ولا بعد ذلك أبدًا أن أُنتج سكان يقربون من هؤلاء قلةً في نسبة العدد إلى المساحة المسكونة، مثل ما أنتج أولئك من آياتٍ روائع.

ولا تقدِّم أثينا في الفلسفة (في عصر بركليز) إلا اسمين عظيمين هما سقراط وأفلاطون، نعم إن أفلاطون ينتمي إلى عصرٍ متأخر عن ذلك قليلًا، أما سقراط فقد أنفق شبابه وشطرًا من صدر رجولته في ظل بركليز، وقد بلغ اهتمام الأثينيين بالفلسفة حدًّا جعلهم يُرهفون آذانهم لِما يقوله معلمون من مدنٍ أخرى، فها هم أولاء السوفسطائيون يقصد إليهم الشبان الذين أرادوا أن يتعلَّموا فن التفنيد، وترى سقراط الأفلاطوني في

محاورة بروتاجوراس يبسط لنا وصفًا مسليًا ساخرًا للتلاميذ المتحمسين وهم يتمسكون بألفاظٍ من عسى أن يزورهم من أعلام؛ وسنرى أن بركليز استدعى أناكسجوراس، الذي يزعم سقراط أنه تعلم منه (من أناكسجوراس) أولية العقل في الخلق.

ولقد وقعت حوادث أكثر المحاورات الأفلاطونية — فيما يفترض أفلاطون نفسه — إبان عهد بركليز، وإن تلك المحاورات لتقدِّم لنا صورةً محببة إلى النفس عن حياة الأثرياء عندئذٍ؛ فأفلاطون ينتمي إلى أسرةٍ أثينية أرستقراطية، وقد نشأ بين تقاليد العصر الذي سبق فعل الحروب والديمقراطية في تدمير ما كان للطبقات العليا من ثروةٍ واطمئنان؛ ولذا نرى شبانه — الذين لم يكن بهم حاجة إلى عمل — يُنفقون معظم فراغهم في متابعة العلم والرياضة والفلسفة، فهم يكادون يحفظون هومر عن ظهر قلب، وهم نَقَدة مستنيرون في حكمهم على المحترفين من منشدي الشعر، وكان فن التدليل القياسي قد استكشف لعهدٍ قريب، فواجهوا به النظريات الجديدة — صحيحها وباطلها — التي ظهرت في دائرة المعرفة كلها، وقد كان من الممكن في ذلك العصر — ما لم يكن ممكنًا إلا في قليلٍ من العصور الأخرى — كان من الممكن أن يكون الإنسان ذكيًّا وسعيدًا، وأن يكون ذكاؤه هو وسيلة سعادته.

لكن توازن القوى الذي أنتج هذا العصر الذهبي، كان مهددًا بالزوال؛ إذ كانت تهدِّده عوامل من الداخل ومن الخارج على السواء؛ أما من الداخل فالديمقراطية هي مصدر الخطر، وأما من الخارج فإسبرطة هي مصدره، ولكي نفهم ما حدث بعد بركليز لا بُدَّ لنا أن نوجز القول في تاريخ «أتِكا» السابق لذلك العهد.

كانت «أتِكا» في بداية العصر التاريخي منطقةً زراعية صغيرة تكفي نفسها بنفسها، ولم تكن أثينا — عاصمة أتِكا — مدينةً كبيرة، لكنها كانت تحتوي على عددٍ متزايد من مهرة الصناعة والفن، الذين أرادوا أن يبعثوا بإنتاجهم خارج البلاد، هذا إلا أن المزارعين تبيَّنوا شيئًا فشيئًا أنه مما يعود عليهم بربحٍ أوفر أن يزرعوا الكروم والزيتون بدل الغلال، وأن يستوردوا معظم غلالهم من ساحل البحر الأسود، لكن زراعة الكروم والزيتون تتطلب مالًا أكثر ممَّا كانت تتطلبه زراعة الغلال؛ ولهذا وقع صغار المزارعين في الديون، وقد كانت أتِكا — شأنها في ذلك شأن الدول اليونانية الأخرى — كانت ملكيةً في العصر الهوميري، غير أن الملك لم يلبث أن أصبح موظفًا دينيًّا بغير نفوذٍ سياسي، وآل الحكم إلى أيدي الطبقة الأرستقراطية التي أنزلت الظلم بمزارعي الريف وصُناع المدن على السواء، فجاء سولون في أوائل القرن السادس، وعمل على معالجة هذا التطرُّف في الحكم، بحيث

مال نحو الديمقراطية، ولبث شيء من صنيعه دائمًا خلال فترةٍ استبدادية أعقبت عهده، كانت فيها السيادة لـ «بيزاسترنوس» وأبنائه، فلما بلغ هذا العهد الاستبدادي ختامه، استطاع أبناء الطبقة الأرستقراطية — باعتبارهم من مناهضي الاستبداد — أن يتقدموا إلى الديمقراطية أقوياء الجانب، وظلت العوامل الديمقراطية تزيد الأرستقراطية قوة — كما حدث في إنجلترا إبان القرن التاسع عشر — حتى سقط بركليز، لكن حياة بركليز لم تَدنُ من ختامها حتى نهض زعماء الديمقراطية في أثينا وجعلوا يطالبون لأنفسهم بقسطٍ أوفر من القوة السياسية؛ أضف إلى ذلك أن سياسته الاستعمارية التي كان الانتعاش الاقتصادي في أثينا مرتبطًا بها ارتباطًا وثيقًا، سبَّبت مشاحناتٍ مع إسبرطة لم يزَل يتفاقم أمرها، حتى انتهت آخر الأمر بنشوب حرب البلوبونيز (٤٣١–٤٠٤) التي هُزمت فيها أثينا هزيمةً نكراء.

غير أن مكانة أثينا لم تزَل رفيعةً على الرغم من سقوطها السياسي، وتركَّزت فيها الفلسفة دهرًا يقرب من الألف عام، نعم إن الإسكندرية فاقتها في الرياضة والعلوم، لكن أفلاطون وأرسطو رفعا أثينا في عالم الفلسفة إلى منزلةٍ لا تدنو منها مدينة أخرى، ولبثت الأكاديمية التي كان أفلاطون يعلِّم فيها قائمةً بعد أن زالت سائر المدارس الأخرى، وبقيت كأنها جزيرة تعتصم بها الوثنية مدى قرنين بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية للعقيدة المسيحية، وأخيرًا جاء «جوستنيان» سنة ٥٢٩ ميلادية، وأغلقها مدفوعًا بتعصُّبه الديني، وعندئذٍ خيَّمت العصور المظلمة على ربوع أوروبا.

الفصل الثامن

أناكسجوراس

على الرغم من أن أناكسجوراس الفيلسوف لم يكن يساوي فيثاغورس أو هرقليطس أو بارمنيدس، إلا أن له أهميةً تاريخية ملحوظة؛ فهو أيوني استأنف التقليد الأيوني المتميز بالصبغة العلمية العقلية، وكان أول من قدَّم الفلسفة للأثينيين وأوَّل من فكَّر في أن يكون العقل علةً أُولى للتغيرات الطبيعية.

وُلد في كلاوزميني في أيونيا نحو سنة ٥٠٠ق.م. لكنه أنفق ما يقرب من ثلاثين عامًا من حياته في أثينا، تمتد على وجه التقريب من ٤٦٢ إلى ٤٣٢ق.م. ويجوز أن بركليز هو الذي استدعاه إلى أثينا؛ إذ كان بركليز معنيًّا بتمدين أبناء مدينته تلك، وربما كان «إسباسيا» الذي جاء من ملطية، هو الذي قدَّم أناكسجوراس إلى بركليز؛ يقول أفلاطون في محاورة فيدوروس:

«صادف (بركليز) أناكسجوراس مصادفةً عابرة فيما يظهر، وكان أناكسجوراس رجلًا من رجال العلم؛ ولمَّا كان (بركليز) يملأ نفسه بالنظريات الخاصة بأجرام السماء، وبلغ حد العلم بالطبيعة الحقيقية للذكاء والحق، وهي نفس الموضوعات التي كان يدير أناكسجوراس مناقشاته حولها، فقد استمد من معينه كل ما عسى أن يعينه على التقدم في فن الحديث.»

ويقال كذلك إن أناكسجوراس أثَّر في يوريبيد، لكن هذا القول أكثر تعرضًا للشك من القول السابق.

لقد أبدى الأثينيون — شأنهم في ذلك شأن أبناء المدن الأخرى في سائر العصور ومختلِف القارات — أبدَوا شيئًا من الكراهية لأولئك الذين حاولوا أن يتعلَّقوا بمستوًى من الثقافة أعلى من المستوى الذي اعتادوه، فلمَّا بلغ بركليز مرحلة الشيخوخة، جعل معارضوه يهاجمونه عن طريق مهاجمتهم لأصدقائه، فاتهموا فيدياس بأنه قد غش في

جزءٍ من الذهب الذي كان معدًّا ليزيِّن به تماثيله، وسنوا قانونًا يُجيز اتهام أولئك الذين لا يمارسون شعائر الدين، ويتبعون نظرياتٍ خاصة «بأجرام السماء»، وبناءً على هذا القانون، وجَّهوا الاتهام إلى أناكسجوراس الذي أدانوه بأنه يعلِّم تلاميذه أن الشمس صخرٌ ملتهب وأن القمر من تراب (وقد عاد متهِمو سقراط فوجَّهوا إليه نفس هذه التهمة، فسخر منهم لأنها تهمة قدم بها العهد)، ولسنا ندري على وجه اليقين ماذا حدث حيال ذلك، سوى أن أناكسجوراس كان لا بُدَّ أن يغادر أثينا، والأرجح فيما يظهر أن بركليز هو الذي أخرجه من سجنه ومهَّد له سبيل الفرار، وعاد إلى أيونيا حيث أسَّس مدرسةً وأوصى أن يكون موعد وفاته من كل عامٍ يوم عطلة لتلاميذ المدرسة، ونُفِّذت له وصيته.

ذهب أناكسجوراس إلى أن كل شيءٍ قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، وأن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثارٍ لشتى العناصر جميعًا، وإنما تبدو الأشياء على ما هي تبعًا للعنصر الغالب عليها؛ فمثلًا كل شيء يحتوي على نار، لكننا لا نسمي الشيء نارًا إلا إذا كان عنصر النار هو السائد، وهو — مثل أمباذقليس — لا يوافق على وجود الفراغ، قائلًا إن الساعة المائية أو الجلد المشدود يدل على أن هناك هواءً حيث يُظن أنه فراغ.

وهو يختلف عن أسلافه في اعتباره العقل (ناوس) عنصرًا أصيلًا يدخل في تركيب الكائنات الحية جميعًا، فيفرِّق بينها وبين المادة الميتة، وهو يقول إن في كل شيءٍ جزءًا من كل شيء، ما عدا العقل، وبعض الأشياء يحتوي عقلًا إلى جانب شتى العناصر؛ وللعقل قوة على كل شيءٍ تدب فيه الحياة، والعقل لا نهائي يحكم نفسه بنفسه ولا يخالطه عنصرٌ آخر، فلو استثنيت العقل وحده، وجدت كل شيءٍ يحتوي على أجزاءٍ من الأضداد جميعًا، كالحار والبارد، والأبيض والأسود، ومن رأيه أن الثلج أسود اللون (إلى حدٍّ ما).

والعقل مصدر الحركة كلها؛ فهو يسبِّب حركةً دائرية تنتشر في أرجاء العالم كله، وتجعل أخف الأشياء ينزاح إلى الحافة، وأثقلها يهوي تجاه المركز، والعقل متجانس؛ فهو لا يختلف سموًّا في الحيوان عنه في الإنسان، وإنما ترجع سيادة الإنسان الظاهرة إلى أن له يدين، وكل الفوارق البادية بين درجات الذكاء، إنْ هي في حقيقة أمرها إلا نتيجة لفوارق في الأجسام.

ولهذا ترى أرسطو وسقراط الأفلاطوني يأسفان على أن أناكسجوراس قد أدخل عنصر العقل في حسابه، لكنه لم يستفِد منه إلا قليلًا جدًّا، فيذكر أرسطو أن أناكسجوراس لم يجعل العقل عنصرًا إلا ليتخذ منه سببًا حين تَعِز عليه الأسباب، وهو لا يُحجم عن تفسير الأشياء تفسيرًا آليًّا إذا وجد إلى ذلك سبيلًا، وأنكر أن تكون الضرورة والمصادَفة

أصلين لوجود الأشياء، ومع ذلك لا تراه يذكر «تدبيرًا إلهيًّا» في فلسفته عن الوجود، والظاهر أنه لم يفكِّر طويلًا في أمور الأخلاق والدين، ومن المحتَمَل أن يكون منكِرًا للآلهة كما زعم عنه متهِموه، وقد تأثر بأسلافه جميعًا إلا فيثاغورس، فتأثر ببارمنيدس بمثل ما تأثر به (أي ببارمنيدس) أنباذقليس.

وله منزلة عالية في العلم؛ فهو أوَّل مَن بيَّن أن القمر يضيء بأشعةٍ منعكسة، ولو أننا نجد عند بارمنيدس فقرةً خفية المعنى تدل بعض الدلالة على أنه أيضًا قد عرف ذلك، وكذلك قدَّم أناكسجوراس النظرية الصحيحة عن الكسوف والخسوف، وعرف أن القمر أدنى فلكًا من الشمس، وقال إن الشمس والنجوم صخور مشتعلة، وإذا كنا لا نُحس حرارة النجوم، فما ذاك إلا لبعدها، وقال إن الشمس أكبر من بلبونيسوس، وإن في القمر جبالًا (وظن كذلك أن فيه سكانًا).

الفصل التاسع

الذَّرِّيون

اثنان هما اللذان وضعا أساس المذهب الذري؛ لوقيبوس، وديمقريطس. ومن العسير أن تفصل أحدهما عن الآخر؛ لأنهما يُذكران معًا في معظم الحالات، والظاهر أن بعض آثار لوقيبوس قد نُسبت فيما بعدُ إلى ديمقريطس.

جاء لوقيبوس الذي ازدهر — على ما يظهر — حوالي سنة ٤٤٠ق.م.[١] من ملطية، وتابع الفلسفة العلمية العقلية المرتبطة بتلك المدينة، وقد تأثر أبلغ الأثر ببارمنيدس وزينون، لكنه بلغ من قلة الذكر حدًّا جعل أبيقور (وهو من أتباع ديمقريطس فيما بعد) يُنكر وجوده إنكارًا تامًّا فيما يقال؛ وقد عاد بعض المحدثين إلى نشر هذه النظرية، لكننا إلى جانب هذا نصادف عدة إشارات إليه عند أرسطو، ويظهر لنا من غير المعقول أن تُذكر هذه الإشارات (وبينها نصوص مقتبسة) لو كان الرجل أسطورةً لا أكثر.

وأمَّا ديمقريطس فشخصية معالمها أكثر وضوحًا من ذلك بكثير، وهو من أهالي أبديرا في تراقية، وأمَّا عن تاريخه فقد قال هو عن نفسه إنه كان يافعًا لَمَّا كان أناكسجوراس شيخًا، فافرض أنه حوالي ٤٣٢ق.م. ويظن أنه ازدهر حوالي ٤٢٠ق.م. وقد أكثر من الأسفار في البلاد الجنوبية والشرقية طلبًا للمعرفة، ويجوز أن قد قضى زمنًا طويلًا في مصر، ولا شك في أنه زار فارس، وبعدئذٍ عاد إلى أبديرا حيث أقام، ويقول عنه «زلر Zeller»:

إنه يفوق كل من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة في اتساع علمه، وهو يفضل معظم هؤلاء وأولئك في حدة تفكيره وسلامته المنطقية.

عاصر ديمقريطس سقراط والسوفسطائيين، وكان ينبغي — لو اتخذنا الترتيب الزمني أساسًا — أن نضعه في مكانٍ بعد هذا من سلسلة تاريخنا، الذي يحول دون

[١] يرى Cyril Bailey في كتابه «الذَّريون اليونان وأبيقور» أنه ازدهر حوالي ٤٣٠ق.م. أو قبل ذلك بقليل.

ذلك هو تعذُّر انفصاله عن لوقيبوس، وعلى هذا الأساس تراني أبحثه قبل سقراط والسوفسطائيين، على الرغم من أن جزءًا من فلسفته قصد به أن يكون ردًّا على بروتاجوراس الذي ينتمي إلى نفس المدينة التي ينتمي إليها ديمقريطس، الذي كان أشهر السوفسطائيين إطلاقًا. ولمَّا زار بروتاجوراس مدينة أثينا قوبل هناك مقابلةً حماسية، على حين ترى ديمقريطس من ناحيةٍ أخرى يقول: «ذهبتُ إلى أثينا فلم يعرفني أحد.» فقد أنكرت أثينا فلسفته زمنًا طويلًا، ويقول «بيرنت»: «ليس من المقطوع به أن أفلاطون قد عرف شيئًا على الإطلاق عن ديمقريطس ... لكن أرسطو — من جهةٍ أخرى — يعرف ديمقريطس حق المعرفة؛ لأنه هو أيضًا كان أيونيًّا من الشمال.»[٢] فأفلاطون لا يذكره قط في محاوراته، ويقول «ديوجنيس ليرتيوس» إنه كان يكرهه أشد الكراهية حتى لقد تمنَّى أن تُحرق كتبه كلها، لكن «هيث Heath» يُعد رياضيًّا ممتازًا.[٣]

إن الأفكار الرئيسية التي يشترك فيها لوقيبوس وهرقليطس في الفلسفة التي تُعزى إليهما معًا، هي في الحقيقة من وضع الأول، لكننا لا نكاد نرى سبيلًا للفصل بين الرجلين في تحليل تلك الأفكار الرئيسية بحيث ننسب لكلٍّ منهما نصيبه، ولا نرى لهذا الفصل أهميةً بالنسبة لغرضنا الذي نهدف إليه، بحيث يستحق منا عناء المحاولة، الذي أدَّى ﺑ «لوقيبوس» — إن لم تقل ﺑ «ديمقريطس» — إلى القول بالمذهب الذري، هو محاولته أن يجد موقفًا وسطًا بين الواحدية والتعدد، كما يتمثلان في بارمنيدس وأنباذقليس على التوالي، وقد جاءت وجهة نظر الذريين قريبة الشبه بما يقوله العلم الحديث، على صورةٍ تستوقف النظر، وتراهما قد اجتنبا معظم الأخطاء التي كان التفكير التأملي عند اليونان أقرب إلى الوقوع فيها؛ فهما يعتقدان أن كل شيءٍ مكون من ذرات، والذرات لا تقبل الانقسام من الوجهة المادية، وإن تكن قابلةً لهذا الانقسام من الوجهة الهندسية؛ ويذهبان إلى أن الذرات يفصلها بعضها عن بعض فراغ، وأن الذرات يستحيل فناؤها، وأنها كانت منذ الأزل، وستظل إلى الأبد في حركةٍ دائمة، وأن هنالك من هذه الذرات عددًا لا نهاية له، بل لا نهاية لعدد أنواع الذرات التي يختلف بعضها عن بعض شكلًا وحجمًا. ويقول أرسطو:[٤] إن الذَّرِّيين يذكرون أيضًا أن الذرات تختلف في درجة الحرارة، فأشدها حرارةً

[٢] راجع «من طاليس إلى أفلاطون» ص١٩٣.

[٣] راجع «الرياضة عند اليونان» ج١، ص١٧٦.

[٤] «الكون والفساد».

هي الذرات الكرية التي تتألف منها النار، وأنها كذلك تختلف في الثقل، وهنا يقتبس من ديمقريطس العبارة الآتية: «كلما كبر حجم الذرة غير القابلة للانقسام، ازداد ثقلها، لكن هذا الرأي القائل بأن آراء الذَّرِّيين قد نصَّت على أن للذرات — بحكم طبيعتها الأولية — ثقلًا، لا يزال موضع خلاف بين الباحثين.

كانت الذرات منذ الأزل في حركة، لكن الشراح يختلفون على طبيعة الحركة الأولى؛ فبعضهم — خصوصًا «زلر» — يذهبون إلى أن أصحاب الفلسفة الذرية كانوا يظنون أن الذرات ساقطة أبدًا إلى أسفل، وأن أثقلها كان أسرعها هبوطًا، فكانت في هبوطها تلحق بالذرات الأخف، وتصدمها، فتنحرف هذه هنا وهناك كما تنحرف كرات البلياردو حين يخبط بعضها بعضًا؛ ولا شك في أن هذا هو الرأي الذي أخذ به أبيقور، وأبيقور إنما أقام آراءه في معظم نواحيها على أسس من آراء ديمقريطس في محاولته — التي أعوزتها البصيرة النافذة أحيانًا — أن يهتدي بما أورده أرسطو من أوجه النقد، لكن ثمة من المبررات ما يكفي لإقناعنا بأن الثقل لم يكن عند لوقيبوس وديمقريطس صفةً أصيلة في الذرات، والأرجح أنهما كانا يعتقدان أن الذرات في أول أمرها كانت تتحرك حركات لا انتظام فيها، كالذي يقال في النظرية الحديثة عن الحركة في الغازات، فمن أقوال ديمقريطس أنه لم يكن في الفراغ اللانهائي أعلى ولا أسفل، وشابه بين حركة الذرات في النفس وحركة جزئيات الغبار في شعاع الشمس حين تسكن الريح؛ فهذه وجهة نظر أقرب إلى العقل من وجهة نظر أبيقور، وفي رأيي أن من حقنا أن نعزوها إلى لوقيبوس وديمقريطس.[٥]

ونتج عن تصادم الذرات أن كوَّنت مجموعتها دُوامات، ويمضي المذهب الذري بعد ذلك في شرح هذه الحركة الدائرية على نحو ما قال به أناكسجوراس، لكن وجه التقدم هو أن تشرح الدوامات شرحًا آليًّا، أكثر ممَّا تفسَّر بفعل العقل.

كان من الشائع قديمًا أن يوجَّه اللوم إلى الذَّرِّيين على نسبتهم كل شيء للمصادفة، مع أنهم، على خلاف ذلك، كانوا جبريين متزمتين، يؤمنون بأن كل شيءٍ يحدث وفق قوانين طبيعية، حتى لقد أنكر ديمقريطس صراحةً إمكان أن يحدث أي شيءٍ بفعل الصدقة.[٦]

---

[٥] أخذ «بيرنت» بهذا التفسير، كما أخذ به — على الأقل فيما يخص لوقيبوس — بيلي Bailey (نفس المرجع المذكور سابقًا، ص٨٣).

[٦] انظر: Bailey (نفس المرجع ص١٢١ في موضوع جبرية ديمقريطس).

وعلى الرغم من أن لوقيبوس مشكوكٌ في وجوده إلا أن المعروف عنه هو أنه قال شيئًا واحدًا وهو: «لا شيء يحدث بلا شيء، بل يحدث كل شيءٍ على أساس وبحكم الضرورة.» نعم إنه لم يبين لماذا لزم للعالم أن يكون في البداية على الصورة التي كانت، فيجوز أن تكون هذه البداية عنده هي وحدها نتيجة المصادفة، أما وقد تم للعالم وجوده، فطريق سيره بعدئذٍ محدد على صورةٍ واحدة بمقتضى القوانين الآلية؛ وقد توجه أرسطو وغيره باللائمة إليه وإلى ديمقريطس؛ لأنهما لم يُفسِّرا كيف نشأت الحركة في الذات بادئ ذي بدء، لكن الذَّرِّيين كانوا في هذا أقرب إلى المنهج العلمي من ناقديهم؛ فالسببية لا بُدَّ لها أن تبدأ من شيء، وما دامت قد بدأت، فلا يمكن أن نلتمس سببًا لذلك الشيء الأول الذي عنده بدأت؛ فقد تنسب العالم إلى «خالق» لكنك في هذه الحالة نفسها لا بُدَّ أن تترك «الخلق نفسه» بغير تعليل؛ فالواقع أن نظرية الذَّرِّيين أقرب إلى نظرية العلم الحديث من أية نظريةٍ أخرى ممَّا ذهب إليه القدماء.

وقد أراد الذَّرِّيون — على عكس سقراط وأفلاطون وأرسطو — أن يفسروا العالم بغير اعتماد على فكرة الغاية أو العلة الغائية؛ «فالعلة الغائية» لحادثةٍ ما، هي حادثة في المستقبل من أجلها حدثت الحادثة التي نحن بصددها، وهذه الفكرة الغائية لها تطبيق في الأمور الإنسانية، فلماذا يخبز الخباز الخبز؟ لأن الناس سيُحسون بالجوع؛ ولماذا تُعَد السكك الحديدية؟ لأن الناس ستنشأ عندهم رغبة في السفر؛ وفي مثل هذه الحالات تفسَّر الأشياء بغاياتها، فإذا سألنا «لماذا» عن حادثةٍ ما، فنحن إنما نقصد أحد أمرين؛ فإما أن نقصد: «إلى أي غرضٍ تؤدِّي هذه الحادثة؟» وإمَّا أن يكون المقصود: «ما الظروف السابقة التي سبقت الحادثة فسبَّبتها؟» والجواب عن السؤال الأول تفسير غائي للشيء، أعني تفسيرًا للشيء بعلله الغائية، وأمَّا الجواب عن السؤال الثاني فتفسيرٌ آلي؛ ولست أرى كيف كان يمكن للناس أن يعلموا مقدمًا أي هذين السؤالين ينبغي للعلم أن يسأل، أم هل ينبغي للعلم أن يسأل السؤالين معًا، لكن التجربة قد دلَّت على أن السؤال الآلي هو الذي يؤدي إلى المعرفة العلمية، على حين لا يؤدِّي السؤال الغائي إليها، وقد ألقى الذَّرِّيون السؤال الآلي، وأجابوا عنه إجابةً آلية، ثم جاء من بعدهم حتى عصر النهضة، فكانوا أكثر اهتمامًا بالسؤال الغائي، وبهذا ساروا بالعلم في طريقٍ مسدود.

على أن السؤالين كليهما محدودان بحدٍّ كثيرًا ما يُنسى في التفكير العامي وفي الفلسفة على السواء؛ فليس في مستطاع الإنسان أن يسأل أيًّا من السؤالين عن العالم باعتباره كلًّا واحدًا (بما في ذلك الله)، وكل ما يمكن هو أن نسأل عن أجزاء العالم؛ أمَّا التفسير الغائي

فسرعان ما يصل بك عادةً إلى «خالق» أو على الأقل إلى «مدبر» يحقِّق أغراضه في مجرى الطبيعة، لكن إذا أخذ العناد مأخذه من شخصٍ بحيث تمسَّك بالغائية تمسُّكًا شديدًا فسيسأل بعد ذلك: ما الغاية التي يحقِّقها وجود «الخالق»؟ وعندئذٍ يتضح في جلاء أن سؤاله خروجٌ على الدين، فضلًا عن أن سؤاله هذا بغير معنًى؛ لأنه لكي يكون ذا معنًى، لا بُدَّ لنا أن نفرض أن «الخالق» قد خلقه «خالق أعلى منه» أراد بخلقه إياه أن يحقِّق لنفسه غرضًا، وعلى ذلك ففكرة الغاية لا يمكن تطبيقها إلا داخل حدود الكون، لا على الكون بأسره دفعةً واحدة.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن التفسيرات الآلية؛ فحادثةٍ تسبِّبها حادثة أخرى، وهذه الأخرى تسبِّبها ثالثة وهكذا؛ أمَّا إذا سألنا عن سببٍ للكل، ألفينا أنفسنا منساقين مرةً أخرى «للخالق» الذي لا بُدَّ أن يكون هو نفسه غير معلول لعلة، وعلى ذلك فكل التفسيرات السببية لا بُدَّ أن تكون لها بداية نفرضها فرضًا جزافًا، ومن هذا يتبيَّن أن الذَّرِّيين لم يكن بهم عيب حين تركوا الحركات الأولى للذرات بغير تعليل.

ولا ينبغي أن يذهب بك الظن إلى أن العلل التي ساقوها تأييدًا لنظرياتهم، كانت تجريبيةً كلها؛ فلقد عادت العصور الحديثة إلى النظرية الذرية لتفسِّر بها حقائق كيميائية، لكن هذه الحقائق لم تكن معروفةً لدى اليونان، فلم يكن في الأزمان القديمة حدٌّ فاصل كل الفصل بين المشاهدة التجريبية والتدليل المنطقي! نعم إن بارمنيدس قد ازدرى الحقائق المشاهدة بالحس ازدراء، لكن أمباذقليس وأناكسجوراس أبيا إلا أن يمزجا ميتافيزيقاهما بمشاهداتٍ أجرياها على الساعات المائية والدِّلاء التي تتحرَّك حركةً دوارة، فإلى أن جاء السوفسطائيون لم يتطرَّق الشك لأحدٍ من الفلاسفة — فيما يظهر — بأنه من الممكن للميتافيزيقا والفلسفة الكونية الكاملتين أن يقوما على مزيجٍ من تدليل عقلي في الأغلب مع قليلٍ من المشاهدة الحسية؛ وقد شاء حسن الحظ للذَّرِّيين أن يضعوا أصابعهم على فرضٍ علمي لم يقُم الدليل على صدقه إلا بعد ألفَي عام، لكن إيمانهم به — رغم صدقه — كان إذ ذاك لا يقوم على أي أساسٍ سليم.[٧]

[٧] ارجع في موضوع الأسس المنطقية والرياضية لنظريات الذَّرِّيين إلى Gaston Milhaud في كتابه «الفلاسفة الرياضيون عند اليونان» فصل ٤.

كان لوقيبوس كسائر فلاسفة عصره، يعنيه أن يلتمس وسيلةً للتوفيق بين آراء بارمنيدس وبين الحقيقة الصارخة، حقيقة أن في العالم تغيرًا وحركة، فكما يقول أرسطو:[8]

«على الرغم من أن هذه الآراء (آراء بارمنيدس) تبدو كأنما تلزم منطقيًّا في البحث الديالكتيكي، إلا أن الإيمان بصدقها يظهر قريبًا جدًّا من الجنون إذا ما جعل المرء في اعتباره الحقائق الواقعة؛ إذ إنك لن تجد مجنونًا قد أوغل في جنونه إلى حد أن يفترض بأن النار والثلج «شيء واحد»، لكنك قد تجد من الناس من يكتفون من درجات الجنون بدرجةٍ تجعلهم لا يرَون فرقًا بين ما هو صحيحٌ فعلًا وبين ما يبدو صحيحًا بحكم العادة.»

على أن لوقيبوس قد ظنَّ أنه وُفق إلى نظريةٍ لا تتنافى مع الإدراكات الحسية، ولا تُناقض النشأة والزوال، ولا الحركة وتكثر الأشياء؛ فقد تساهل في الرأي ليصون حقائق الواقع الذي تدركه الحواس، كذلك تنازل من جهةٍ أخرى لأصحاب المذهب الواحدي فسلَّم معهم بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ، فنتج عن تساهله هنا وهنالك، الرأي الذي صاغه كما يأتي: «إن الفراغ لا وجود، وليس بين أجزاء الوجود جزء ممَّا يدخل في دائرة اللاوجود؛ لأن ما هو موجود بمعنى الكلمة الدقيق هو امتلاء مطلق، على أن هذا الامتلاء ليس بواحدٍ بل هو على خلاف ذلك كثرة لا نهاية لعددها ولا ترى العين أجزاءها بسبب ضآلة حجمها، والكثير يتحرك في فراغ (لأن ثمة فراغًا)، فإذا ما اجتمع هذا الكثير بعض مع بعض تكوَّن من اجتماعه نشأة جديدة، ثم إذا تفرَّق تكوَّن من فرقته زوال، فضلًا عن أن أجزاء هذه الكثرة تفعل وتنفعل كلما تصادف اتصال بعضها ببعض (لأنها عندئذٍ لا تكون واحدة)، وهي تلد جديدًا باجتماعها وتشابكها؛ ومن جهةٍ أخرى يستحيل أن ينشأ من الواحد بمعنى الواحدية الصحيح تكثُّر، ولا أن ينشأ من الكثرة بمعنى التكثُّر الصحيح واحد؛ فذلك مستحيل.»

فلنلاحظ أن هنالك نقطةً واحدة لم يختلف عليها أحدٌ حتى الآن، وهي أن الحركة مستحيلة في الامتلاء، وهم جميعًا في هذا الرأي مخطئون؛ فقد تحدث حركةٌ دائرية في الامتلاء، على شرط أن تكون هذه الحركة موجودةً في ذلك الامتلاء منذ الأزل؛ إنهم رأَوا

[8] «الكون والفساد» ٣٣٥.

ما رأوه على أساس أن الشيء لا يتحرَّك إلا في مكانٍ خالٍ، وأنه لا خلاء في الامتلاء؛ ولقد يجوز بحق أن يقول قائل إن الحركة يستحيل أن تبدأ في الامتلاء، لكنه لا يجوز أن يزعم الزاعم وهو صادق في زعمه أن الحركة يستحيل عليها الحدوث في الامتلاء على أية صورة من الصور؛ ومهما يكن من أمرٍ فقد خُيل لليونان أن الإنسان إمَّا أن يسلِّم تسليمًا بعالمٍ ثابت لا يتغيَّر كالذي يقول به بارمنيدس، وإمَّا أن يسلِّم بوجود الفراغ.

لقد بدت حجج بارمنيدس ضد اللاوجود مستحيلة التنفيذ من الوجهة المنطقية، وهي تثبت عدم وجود فراغ، ثم تأيَّدت تلك الحجج حين تبيَّن لهم أنه حيثما كان يُظن ألَّا شيء موجود، كان ثمة هواء (وفي هذا مثل يوضِّح المزج المهوش من المنطق ومشاهدة الحواس، الذي كان شائعًا)، ونستطيع أن نحدِّد موقف بارمنيدس على الوجه الآتي: «إنك تزعم أن ثمة فراغًا موجودًا، وإذن فالفراغ ليس عدمًا، وإذن فليس فراغًا»؛ ولسنا نزعم أن الذَّرِّيين قد ردُّوا على هذه الحجة وكل ما فعلوه هو أنهم أعلنوا عزمهم على إهمالها على أساس أن الحركة حقيقة واقعة ندركها بخبرتنا»، وعلى ذلك فلا بُدَّ أن يكون ثمة فراغ، مهما يتعذَّر علينا تصوُّره.[٩]

ولتأخذ الآن في استعراض ما طرأ على هذه المشكلة فيما بعد ذلك؛ فأول وأوضح طريقة لاجتناب المشكلة المنطقية هو أن تفرق بين المادة والمكان، فبناءً على هذه النظرية ليس المكان عدمًا، لكنه في طبيعته شبيه بالوعاء الذي يجوز أن يمتلئ أو لا يمتلئ أي جزء منه بالمادة. ويقول أرسطو (علم الطبيعة ٢٠٨ ب): «إن النظرية القائلة بأن الفراغ موجود تتضمَّن وجود المكان؛ لأنك تستطيع أن تعرِّف الفراغ بأنه المكان تجرَّد من الجسم.» وجاء نيوتن فعرض هذا الرأي عرضًا أوضح ما يكون العرض؛ إذ هو يثبت وجود المكان المطلق، وهو يميِّز — تبعًا لذلك — الحركة المطلقة من الحركة النسبية؛ وفي الخلاف الذي نشب على رأي كوبرنيق، كان الجانبان المتعارضان كلاهما يسلِّمان بهذه الوجهة من النظر (مهما يكن إدراكهما بهذا التسليم ضئيلًا) ما داما قد ظنا أن هنالك

[٩] يرى Bailey (نفس المرجع المذكور ص٧٥) نقيض هذا الرأي؛ إذ يرى أن لوقيبوس كان عنده ما يُجيب به على حجة بارمنيدس، وأن جوابه هذا كان «غايةً في الدقة» وجوهر جوابه هو اعترافه بوجود شيء لا جسدي (وهو الفراغ)، وكذلك يقول Burnet: «إنه من الحقائق العجيبة أن الذَّرِّيين الذين يُعتبرون عادةً أكبر دعاة النزعة المادية في العصور القديمة، كانوا في حقيقة الأمر أول من قال في وضوحٍ إن الشيء يمكن أن يكون حقيقًا دون أن يكون جسمًا.»

اختلافًا بين قولنا: «إن أجرام السماء تدور من الشرق إلى الغرب»، وقولنا: «إن الأرض تدور من الغرب إلى الشرق.» فلو كانت الحركة كلها نسبيةً لكان هذان القولان عبارتين مختلفتين تُعبِّران عن حقيقةٍ واحدة بطريقتين، كقولنا: «جون هو والد جيمز» و«جيمز هو ابن جون.» لكن لو كانت الحركة كلها نسبية، وكان المكان غير ذي وجود قائم بذاته، لألفينا أنفسنا أمام حجج بارمنيدس ضد وجود فراغ، لا نجد لها ما يفنِّدها.

لقد قال ديكارت — الذي أورد من الحجج ما أشبه به على وجه الدقة حجج الفلاسفة اليونان الأولين — قال إن الامتداد هو جوهر المادة، وعلى ذلك تكون المادة موجودةً في كل مكان، والامتداد في رأيه صفة يوصف بها موضوع، لا موضوع تُحمل عليه صفة ما، والموضوع الذي يوصف بالامتداد هو المادة، وبغير وجود المادة الموصوفة بالامتداد لا يكون للامتداد نفسه وجود، وعنده أن المكان الفارغ عبارة لا معنى لها، كالسعادة بغير كائن حساس يقال عنه إنه سعيد؛ وكذلك آمن ليبنتز بالامتلاء (أي عدم وجود فراغ)، وبنى إيمانه ذاك على أسسٍ تختلف بعض الشيء عن أسس ديكارت، لكنه ذهب إلى أن المكان عبارة عن مجموعة علاقات لا أكثر؛ ولقد دار نقاشٌ مشهور حول هذا الموضوع بين ليبنتز ونيوتن، ومثل نيوتن في ذلك النقاش نائبٌ عنه هو كلارك، ولبث الخلاف قائمًا بغير حسم حتى جاء أينشتين، فكانت نظريته هي العامل القاطع في نصر ليبنتز.

وبينما ترى عالم الطبيعة الحديث لا يزال يعتقد أن المادة ذرية التركيب بوجهٍ من الوجوه، فإنه لا يؤمن بوجود مكان فارغ، فحيث لا تكون مادة، فإن شيئًا ما يكون موجودًا، وعلى الأخص موجات ضوئية، فلم يعد للمادة تلك المكانة الرفيعة التي ظفرت بها في عالم الفلسفة بفضل ما أورده بارمنيدس من حجج؛ إنها ليست عنصرًا ثابتًا لا يتغيَّر، بل هي لا تزيد على كونها طريقة لتجمع مجموعاتٍ من حوادث؛ وبعض الحوادث ينتمي إلى مجموعاتٍ يمكن اعتبارها أشياء مادية، وبعضها الآخر — كموجات الضوء مثلًا — لا تنتمي إلى مثل تلك المجموعات؛ إن الحوادث هي قوام العالم، ولكل حادثةٍ أجل قصير؛ وعلى هذا الوجه يكون علم الطبيعة الحديث في جانب هرقليطس ضد بارمنيدس، لكنه كان في جانب بارمنيدس حتى عهد أينشتين ونظرية النشاط الذري (الكوانتم).

أما النظرة الحديثة في موضوع المكان، فهي أن المكان لا هو عنصر كما ذهب نيوتن، وكما كان ينبغي أن يذهب لوقيبوس وديمقريطس، ولا هو صفة توصف بها أجسام ممتدة، كما ظن ديكارت، لكنه مجموعة علاقات كما ارتأى ليبنتز؛ ولسنا نستطيع قولًا قاطعًا فيما إذا كان هذا الرأي لا يتعارض مع وجود الفراغ، فيجوز إذا ما استعنا بالمنطق

المجرد وحده ألَّا نجد تعارضًا بينه وبين الفراغ، فكل ما نستطيع قوله هو إن أي شيئين ينفصل أحدهما عن الآخر بمسافةٍ معينة تطول أو تقصر، ولا يلزم عن تلك المسافة وجود أشياء متوسطة بين ذينك الشيئين، لكن هذه النظرة ليست بذات نفع إطلاقًا لعلم الطبيعة الحديث؛ فمنذ ظهر أينشتين أصبحت المسافة بين حوادث لا بين أشياء، وهي تتضمَّن الزمان كما تتضمَّن المكان، إن النظرة الأولى هي في جوهرها فكرة تنبني على أساس السببية، وليس في علم الطبيعة الحديث فعل من بعد، وعلى كل حالٍ فهذا كله قائمٌ على أسسٍ تجريبية أكثر ممَّا يقوم على أسسٍ منطقية، فضلًا عن أن النظرة الحديثة لا يمكن وضعها إلا في صورة المعادلات التفاضلية، وهي على هذه الصورة لا يفهمها فلاسفة العصر القديم.

وقد يظهر تبعًا لذلك، أن التطور المنطقي لآراء الذَّرِّيين ينتهي إلى نظرية نيوتن في المكان المطلق، وهذا المكان المطلق يحل لنا مشكلة وصف اللاموجود بأنه حقيقةٌ واقعة، وليس في الإمكان أن تجد ما تعارض به هذه النظرية من الوجهة المنطقية، وإنما الاعتراض الرئيسي هو أن المكان المطلق يستحيل إطلاقًا أن نعرف عنه شيئًا، وعلى ذلك فلا يمكن اتخاذه فرضًا ضروريًّا في علمٍ يقوم على التجربة الحسية، واعتراضٌ آخر أقرب إلى النزعة العملية ممَّا ذكرنا، وهو أن علم الطبيعة يمكنه أن يستغني عن ذلك المكان المطلق؛ ومع ذلك فالعالم الذي تصوَّره الذَّرِّيون ما يزال ممكنًا من الوجهة المنطقية، وهو أقرب شبهًا بالعالم الواقعي من أي عالمٍ آخر ممَّا تصوَّر الفلاسفة القدماء.

لقد عمد ديمقريطس إلى تحليل نظرياته تحليلًا على كثيرٍ من التفصيل، وإن بعض تحليله هذا ليسترعي منا الاهتمام، فقال إن كل ذرةٍ لا يمكن النفاذ خلالها ولا تقسيمها لأنها تحتوي على فراغ؛ فأنت إذا استخدمت سكينًا لقطع تفاحة، كان على السكين أن تلتمس لنفسها أماكن خاليةً حتى تستطيع أن تنفذ خلال التفاحة، ولو كانت التفاحة لا تحتوي على خلاء، لكانت صلبةً إلى حد الصلابة اللانهائي، ولكانت تبعًا لذلك غير قابلة للانقسام انقسامًا ماديًّا؛ فكل ذرةٍ لا يطرأ عليها تغيُّر من الداخل، وهي في حقيقة أمرها بمثابة «الواحد عند بارمنيدس»، وكل ما تفعله الذرات هو أن تتحرَّك ويخبط بعضها بعضًا، ثم يشتبك بعضها مع بعض إذا تصادف أن كانت في أوضاعٍ تسمح لها بالتشابك؛ إنها مختلفة الأشكال اختلافًا شديدًا؛ فالنار قوامها ذرات كرية صغيرة، وكذلك النفس؛ وتصادم الذرات يُحدث دوامات، والدوامات تنشئ أجسامًا، ثم تنشئ في النهاية عوالم

مختلفة؛[١٠] فهناك عوالم كثيرة، بعضها في طريقه إلى النماء وبعضها في طريقه إلى الفناء، وبعضها قد لا يكون فيه شمس ولا قمر، وبعضها قد يكون فيه شموس وأقمار عدة، ولكل عالمٍ مبدأ ونهاية، وقد يدمَّر عالم إذا اصطدم به عالم أكبر، ويمكن تلخيص هذه الفلسفة الكونية بهذه الأبيات التي نظمها شيلي:

ما زالت عوالم تكر على عوالم
منذ بداية الخلق حتى الفناء،
كأنها الفقاقيع على صفحة النهر،
تلمع وتنفجر وتختفي مع التيار.

وتطوَّرت الحياة من الطينة اللزجة الأولى؛ وهنالك بعض النار في كل أجزاء الكائن الحي، لا سيما في الدماغ أو في الصدر (على خلاف في ذلك بين الثقات) والفكر ضربٌ من الحركة، وعلى ذلك فهو قادر على إحداث الحركة فيما عداه، والإدراك والتفكير عمليات فيزيقية؛ والإدراك نوعان؛ إدراكٌ بالحواس وإدراكٌ بالعقل، والإدراكات التي من النوع الثاني لا تعتمد إلا على الأشياء المدرَكة، بينما إدراكات النوع الأول تعتمد إلى جانب ذلك على الحواس؛ ولذا فهي معرَّضة للخداع. وذهب ديمقريطس إلى ما ذهب إليه لوك من أن صفاتٍ كالحرارة والطعم واللون ليست حقيقةً في الشيء المدرَك نفسه، بل هي راجعة إلى أعضاء الحس فينا، بينما صفات كالثقل والكثافة والصلابة تكون في الشيء نفسه حقًّا.

كان ديمقريطس ماديًّا صميمًا؛ فعنده — كما رأينا — تتركَّب النفس من ذرات، والتفكير عملية فيزيقية، وليس للكون في رأيه غاية ينشدها؛ إذ ليس هناك إلا ذرات تسير بمقتضى قوانين آلية، ولم يؤمن بالديانة الشعبية، وفنَّد العقل الذي قال به أناكسجوراس، وفي الأخلاق اعتبر البهجة غاية الحياة، وعدَّ الاعتدال والثقافة خير وسيلتين تؤديان إلى تلك الغاية، وكره كل ما يتصف بالعنف وحِدة العاطفة، ولم يشجِّع على الاتصال الجنسي؛ لأنه — كما قال — ينطوي على طغيان اللذة على الإدراك الشعوري طغيانًا ساحقًا، وكان للصداقة عنده قيمة كبرى، لكنه أساء الظن بالنساء ولم يرغب في أن يكون له

[١٠] انظر Burnet «نفس المرجع المذكور ص١٢٨ وما بعدها» لترى الطريقة التي كان المفروض عندهم أن هذا الأمر يحدث بها.

أبناء؛ لأن تربيتهم تعطِّل الفلسفة، وهو في كل ذلك شديد الشبه بـ «جرمي بنثام Jeremy Bentham»، وهو شبيه به أيضًا في حبه لما كان اليونان يسمونه بالديمقراطية.[١١]

إن رأيي أنا على الأقل، هو أن ديمقريطس آخر الفلاسفة اليونان الذين تخلَّصوا من غلطةٍ معينة أفسدت كل ما تلاه من فكرٍ عند القدماء ورجال العصور الوسطى؛ فكل الفلاسفة الذين تناولناهم بالبحث حتى الآن، قد شغلوا أنفسهم بمجهودٍ لا يشوبه الهوى الشخصي، محاولين به أن يفهموا العالم، وقد حسبوا فهم العالم أيسر ممَّا هو على حقيقته، ولكنهم بغير هذا التفاؤل لم يكن من الممكن لهم أن يشجعوا فيبدءوا المسير؛ وكان موقفهم في أغلبه علميًّا سليمًا، إلا حين اقتصروا على بلورة الأهواء الشائعة في عصرهم، لكن موقفهم لم يكن علميًّا فقط، بل كان كذلك قوي الخيال شديد المِراس، مليئًا بلذة المغامرة؛ وكان كل شيءٍ يستثير اهتمامهم؛ الشهب والكسوف والخسوف، والأسماك والأعاصير والدين والأخلاق؛ واجتمع فيهم نفاذ الذكاء وحماسة الأطفال.

ومنذ ذلك العهد فصاعدًا، بدأت أول الأمر بذور الفساد تُبذَر، على الرغم ممَّا أدَّوه من مجهوداتٍ فلم يسبق لها نظير، ثم أعقب ذلك انحلال تدريجي؛ فوجه الخطأ — حتى عند خيرة الفلاسفة بعد ديمقريطس — هو الاهتمام الزائد عمَّا ينبغي بالإنسان، بالقياس إلى اهتمامهم بالكون؛ فأولًا طغت موجة الشك مع السوفسطائيين، وأدَّى ذلك الشك إلى دراسة الطريقة التي بها نعرف ما نعرفه، أكثر من بذل مجهود لتحصيل معرفة جديدة؛ ثم تبع ذلك اهتمام بالأخلاق صحب سقراط، وجاء أفلاطون فنبذ عالم الحس إيثارًا منه لعالم الفكر الخالص الذي خلقه لنفسه بنفسه؛ ومع أرسطو جاءت العقيدة بأن الغاية هي الفكرة الرئيسية في العلوم، فعلى الرغم من عبقرية أفلاطون وأرسطو، كان لتفكيرهما شرور انتهت إلى ما لا حد له من الأذى؛ وبعد عهدهما فتر النشاط وعادت الخرافات الشعبية إلى سطوتها القديمة شيئًا فشيئًا، ولمَّا انتصرت الأورثوذكسية الكاثوليكية نشأت نظرة فيها بعض الجدة؛ غير أن الفلسفة لم تستعد ما كان لها من القوة والاستقلال اللذين تميَّز بهما أسلاف سقراط في عصر النهضة.

[١١] يقول: «الفقراء في الديمقراطية أفضل ممَّا يسمونه ازدهارًا في ظل الطغاة، بمقدار ما تفضل الحرية العبودية.»

الفصل العاشر

بروتاجوراس

إن الفلسفات العظمى التي ظهرت قبل سقراط، التي كُنا حتى الآن بصدد عرضها، قد قابلتها في النصف الثاني من القرن الخامس موجة من الشك، كان بروتاجوراس — كبير السوفسطائيين — هو أهم أعلامها؛ ولفظة «سوفسطائي» لم يكن لها معنًى مرذول في أول أمرها؛ إذ كان معناها أقرب ما يكون إلى ما نعنيه نحن اليوم من كلمة «أستاذ»؛ فقد كان السوفسطائي يكسب عيشه بتعليم الشبان بعض الأشياء التي كان يظن أنها قد تنفعهم في الحياة العملية. ولَمَّا لم تكن الدولة عندئذٍ تخصِّص من مالها شيئًا لمثل هذا التعليم، فقد جعل السوفسطائيون يعلِّمون من كان في مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم؛ وقد أدَّى ذلك إلى خلق شعور بالفوارق بين الطبقات، أخذ يزداد قوةً بفعل الأحوال السياسية القائمة إذ ذاك، فلئن كانت الديمقراطية هي المذهب الذي ظفر بالنصر السياسي في أثينا وغيرها من المدن، إلا أن إجراءً لم يتخذ للحد من ثروة أولئك الذين كانوا ينتمون إلى الأسرات الأرستقراطية القديمة؛ ففي الأعم الأغلب كان الأغنياء هم الذين يحتضنون الثقافة التي يُطلق عليها اليوم اسم «الثقافة الهلينية»؛ إذ كان هؤلاء الأغنياء يتمتَّعون بالتعلم وبالفراغ، فضلًا عمَّا أنتجته الرحلات في نفسهم من تلطيف حدة التحزُّب المُغرض الذي ورثوه مع تقاليدهم، هذا إلى أن الزمن الذي أنفقوه في المجادلات قد أرهف من سرعة الخاطر عندهم، فما كان يسمِّيه اليونان بالديمقراطية لم يؤثِّر قط في نظام الرق عندهم، ذلك النظام الذي مكَّن للأغنياء أن يتمتَّعوا بثرائهم دون أن يُرهقوا مواطنيهم من الأحرار.

ومع ذلك ففي كثيرٍ من المدن — وفي أثينا بصفةٍ خاصة — كان المواطنون الأفقر من سواهم يُحسون إزاء الأغنياء عداوةً مضاعفة، عداوةً بسبب الحسد، وأخرى بسبب الحرص على التقاليد؛ فقد كانوا يفرضون في الأغنياء — والفرض صواب في أغلب الأحيان — أنهم

خارجون على الدين وعلى قواعد الأخلاق؛ فقد كانوا يقلبون العقائد القديمة رأسًا على عقب، وربما كانوا كذلك يحاولون محو الديمقراطية، وهكذا حدث أن ارتبطت الديمقراطية السياسية بالجمود الثقافي، على حين كان هؤلاء الذين يجدِّدون في عالم الثقافة، أميل إلى أن يكونوا ثائرين من الوجهة السياسية؛ ومثل هذا الموقف تراه بعض الشيء في أمريكا الحديثة، حيث تجد جمعية «تاماني Tammany» باعتبارها جمعيةً يغلب عليها الروح الكاثوليكية، مشتغلةً بحماية القواعد الجامدة التقليدية في الدين والأخلاق، ضد هجمات الحركات التنويرية؛ لكن أصحاب التنور العقلي أضعف من الوجهة السياسية في أمريكا من أقرانهم في أثينا؛ لأنهم فشلوا في أن يندمجوا مع أصحاب السلطان في قضيةٍ واحدة؛ ومع ذلك فترى هناك طبقةً هامة رفيعة الثقافة، تهتم بالدفاع عن أصحاب السلطان، وأعني بها طبقة رجال القانون في الشركات، فمن بعض الوجوه تراهم يشبهون فيما يقومون به من مهام، جماعة السوفسطائيين في أثينا وما كانوا يؤدونه من خدمات.

كانت الديمقراطية الأثينية من بعض الوجوه أكثر ديمقراطيةً من أي نظامٍ حديث، على الرغم من نقصها الخطير في استبعادها للعبيد والنساء؛ فكان القضاة ومعظم رجال السلطة التنفيذية يُنتخَبون بالاقتراع، ولا يلبثون في وظائفهم إلا أمدًا قصيرًا؛ ولهذا كنت تراهم يمثِّلون أوساط المواطنين، كجماعة المحلفين اليوم، يعيبهم ما يعيب أوساط المواطنين من تحزبٍ مغرض في النظر إلى الأمور، ومن نقصٍ في الخبرة الفنية اللازمة؛ وبصفةٍ عامة كان يستمع إلى القضية الواحدة عددٌ كبير من القضاة، وكان المدعي والمدعى عليه، أو المُتهِم والمُتهَم يحضران بشخصيهما، ولا يوكِّلان عنهما أحدًا من رجال القانون المحترفين؛ وطبيعي والحالة هذه أن يعتمد النجاح أو الفشل إلى حدٍّ كبير على المهارة الخطابية في استثارة الأهواء المحببة إلى نفوس الناس؛ فلئن كان الشخص مطالبًا بإلقاء خطبته بنفسه، فقد كان من حقه أن يستأجر إخصائيًّا يُعد له تلك الخطبة، على أن كثيرين كانوا يُؤثِرون في هذا الصدد أن يستعينوا بما لهم على تعلم الفنون اللازمة للنجاح في دُور القضاء، وكان المفروض في السوفسطائيين أنهم يعلِّمون هذه الفنون.

إن عصر بركليز في التاريخ الأثيني شبيه بالعصر الفكتوري في تاريخ إنجلترا؛ فقد كانت أثينا غنيةً قوية، لا تعكِّر صفوها الحروب كثيرًا، ولها دستور ديمقراطي يقوم عليه رجال من الطبقة الأرستقراطية؛ وكما رأينا عند الكلام على أناكسجوراس، أخذت طائفة ديمقراطية معارضة لبركليز، تزداد قوةً شيئًا فشيئًا، وتهاجم أصدقاءه واحدًا في إثر

واحد؛ ونشبت حرب بلبونيز سنة ٤٣١ق.م.[١] وفشا الطاعون في أثينا (شأنها في ذلك شأن كثير غيرها من المدن)؛ فهبط عدد السكان الذي كان قد بلغ مائتين وثلاثين ألفًا، هبوطًا فاحشًا، ولم يعد أبدًا بعد ذلك إلى ما كان عليه.[٢] وحدث أن حكمت محكمة مؤلفة من ألف وخمسمائة قاضٍ وقاضٍ على بركليز بالعزل من منصبه في قيادة الجيش، وبغرامةٍ جزاء ما اقترفه من تبديد أموال الدولة، ومات ابناه بالطاعون، ثم جاءته منيته في السنة التالية لذلك (٤٢٩)، وكذلك صدرت أحكام الإدانة على فيدياس وأناكسجوراس، واتُّهم إسباسيا بالخروج على قواعد الدين وبجعل منزله مباءة إفساد، لكنه بريء من هذا الاتهام.

في مثل هذا المجتمع، كان من الطبيعي للأشخاص الذين كانوا يتوقعون أن يتعرضوا لعداوة الساسة الديمقراطيين، أن يعملوا على اكتساب مهارة قضائية؛ ذلك لأن أثينا على الرغم من انغماسها في توجيه الاتهامات للناس، كانت من وجهٍ من الوجوه أقل بُعدًا عن روح التسامح من أمريكا الحديثة؛ لأن أولئك الذين كانوا يُتَّهَمون بالخروج على الدين وبإفساد الشباب، كان يُسمَح لهم بالدفاع عن أنفسهم أمام القضاء.

وهذا يُفسِّر لنا لماذا أحبَّت طائفةٌ من الناس جماعة السوفسطائيين وكرهتهم طائفة أخرى، لكنهم بينهم وبين أنفسهم يخدمون غايةً أبعد من ذلك عن الأهواء الشخصية، وممَّا لا شك فيه أن كثيرين منهم كانوا معنيين بالفلسفة عنايةً لا غبار عليها، فلئن رأيت أفلاطون يكرِّس مجهوده لتشويه حسناتهم والافتراء عليهم بالكذب، فلا تحكم عليهم بمحاوراته؛ خذ هذه الفقرة الآتية التي يهزل فيها أفلاطون بعض الشيء، وهي من محاورة يوتيديموس، وفيها يحاول سوفسطائيان، هما ديونيسودورس ويوتيديموس أن يُربكا رجلًا ساذجًا اسمه كليسيبوس، ويبدأ الحوار ديونيسودورس:

– إنك تقول: إن لديك كلبًا؟

– فأجاب كليسيبوس: نعم وهو كلب فظيع.

– وللكلب جِراء؟

– نعم، والجِراء شديدة الشبه به.

– والكلب أبو الجِراء؟

– نعم، فلست أشك في أني رأيته يلتقي مع أم الجِراء.

---

[١] انتهت سنة ٤٠٤ بهزيمة أثينا هزيمةً منكرة.

[٢] انظر Bury في كتابه «تاريخ اليونان» ج١، ص٤٤٤.

– أليس الكلب كلبك؟

– نعم، ولا شك في ذلك.

– إذن فهو والد، وهو لك، فينتج عن ذلك أنه أبوك وأن الجِراء إخوتك.

ثم خذ المحاورة المسماة بالسوفسطائي، وفيها تأخذ أفلاطون روح الجد أكثر من المحاورة السالفة، فهي مناقشة منطقية لموضوع التعريف فيستعمل فيها كلمة السوفسطائي على سبيل التوضيح، وليس ما يعنينا الآن هو ما في المحاورة من منطق، وكل ما أحب أن أذكره عن هذه المحاورة الآن، هو نتيجتها الختامية:

«إن فن إحداث التناقض قد هبط إلينا من ضربٍ خادع من المحاكاة المشوبة بالغرور، هبط إلينا من فصيلةٍ تتظاهر بغير الحق، وهو فنٌّ مشتق من تقليد الأصول في رسوم تمثِّلها، وذلك جزء من الإنتاج البشري لا الإنتاج الإلهي، وهو يمثِّل اللعب بالألفاظ كما تلعب بالأشباح؛ تلك هي الأصول وسلسلة الأنساب التي يمكن بحق لا شك فيه أن تُعزى إلى السوفسطائي الذي يتخذ حجةً فيما يقول» (ترجمة كورنفورد).

وإنه لتُروى عن بروتاجوراس قصة لا شك في أنها موضع للريبة، إلا أنها تصوِّر علاقة السوفسطائيين بمحاكم القضاء في عقول الناس، فيقال إنه علَّم شابًّا على شرط أن يدفع له أجره إذا كسب الشاب أول قضية يترافع فيها، فإن خسر الشاب قضيته الأولى لم يدفع شيئًا، فكانت أول القضايا للشاب قضيةً رفعها عليه بروتاجوراس نفسه للاستيلاء على أجر تعليمه إياه.

ومهما يكن من أمر، فحسبنا ما ذكرناه من أوليات، لنرى ماذا نعلمه حقًّا عن بروتاجوراس.

وُلد بروتاجوراس نحو سنة ٥٠٠ق.م. في أبديرا، وهي المدينة التي وفد منها ديمقريطس، وزار أثينا مرتين، ولم تكن الزيارة الثانية منهما بعد سنة ٤٣٢ق.م. وألف تشريعًا لمدينة ثورياي سنة ٤٤٤–٣ق.م. وتُروى رواية عنه بأنه اضطُهد لخروجه على الدين، ولكن الظاهر أن هذه الرواية بعيدة عن الصواب، على الرغم من أنه كتب كتابًا أسماه «في الآلهة» بدأه هكذا: «أمَّا عن الآلهة فلست أرني على يقينٍ من وجودهم أو عدم وجودهم، ولا من شكلهم كيف يكون؛ ذلك لأن ثمة أشياء كثيرةً تعوق المعرفة اليقينية، وهي غموض الموضوع وقصر الحياة البشرية.»

ويصف لنا أفلاطون في محاورته «بروتاجوراس» زيارة بروتاجوراس الثانية لأثينا، وصفًا مشوبًا بشيءٍ من السخرية، وهو يناقش آراءه مناقشةً جادة في محاورة «تياتيتوس»،

فهو مشهور قبل كل شيء بمذهبه القائل بأن «الإنسان مقياس كل شيء؛ فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة.» ويفسر هذا القول بأنه يعني أن كل إنسانٍ هو مقياس الأشياء جميعًا، وأنه إذا اختلف الناس، فليس هناك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطيئ المخطئ، والمذهب في جوهره مذهب متشكِّك، وهو في أغلب الظن مبني على «خداع» الحواس.

إن أحد المؤسسين الثلاثة لمذهب البراجماتية، وهو «ف. س. س. شلر F. C. S. Schiller» كان من عادته أن يقول عن نفسه إنه تلميذ لبروتاجوراس، وأظن أن مرجع هذا هو أن أفلاطون في محاورة «تياتيتوس» يقترح تفسيرًا لمذهب بروتاجوراس أن تكون فكرة أفضل من فكرة، ولو أن الفكرة لا تكون أصدق من فكرةٍ أخرى؛ مثال ذلك أنه لو كان شخص مصابًا باليرقان، فإن كل شيءٍ يبدو في عينيه أصفر، ولا معنى لقولنا إن الأشياء في حقيقتها ليست صفراء، إلا أن نقول إنها تبدو بهذا اللون أو بذاك للشخص وهو معافًى؛ ومع ذلك فيمكننا القول بأنه لمَّا كانت الصحة أفضل من المرض، ففكرة الشخص وهو سليم الصحة أفضل من فكرة الشخص المصاب باليرقان؛ وواضحٌ أن هذا الرأي شبيه بوِجهة نظر البراجماتية.

إننا إذا فقدنا الثقة في وجود حقيقة موضوعية، كانت أغلبية الآراء في أهداف حياتنا العملية، هي وحدها الوسيلة التي تحكم بها فيما نثق بصدقه؛ ومن ثم انتهى بروتاجوراس إلى نتيجةٍ هي الدفاع عن القانون وعن التقاليد والأخلاق المرعية، فبينما كان على غير يقينٍ — كما أسلفنا — هل الآلهة موجودة أو غير موجودة، لم يأخذه شكٌّ في وجوب عبادة الآلهة؛ فلا جدال في أن هذه الوجهة من وجهات النظر هي الوجهة الصحيحة لرجلٍ يجعل شكه النظري مُطَّردًا منطقيًّا.

لقد أنفق بروتاجوراس حياته في عهد الرجولة في رحلةٍ متصلة يحاضر فيها كلما مرَّ بإحدى مدن اليونان، ويعلم لقاء أجر «كل من أراد لنفسه مهارةً عملية وثقافة عقلية عُليا» (زلر Zeller ص١٢٩٩). وقد اعترض أفلاطون اعتراضًا ممزوجًا بشيءٍ من الخيلاء الكاذبة في نظر هذه الأيام، اعترض على السوفسطائيين كيف يتقاضَون أجرًا على التعليم؛ ذلك أن أفلاطون نفسه كان له من ماله الخاص ما يكفيه، والظاهر أنه لم يستطِع أن يشعر بشعور أولئك الذين لم يكن لهم مثل حظه ولم تُلجئهم ضرورات الحياة إلى أخذ الأجور؛ ومن العجيب أن الأساتذة المُحدَثين الذين لا يجدون ما يبرِّر إحجامهم عن صرف مرتباتهم، قد أكثروا من ترديد اللوم الذي لام به أفلاطون السوفسطائيين.

يضاف إلى ذلك نقطة أخرى اختلف فيها السوفسطائيون عن معظم الفلاسفة المعاصرين، فقد كانت العادة — فيما عدا السوفسطائيين — أن يُنشئ المعلم مدرسةً تصطبغ ببعض صفات الإخاء بين أفرادها، بحيث تنشأ بينهم حياة يشتركون فيها كثيرًا أو قليلًا، ويقوم بينهم دائمًا نوعٌ من الحكم أشبه ما يكون بالحكم في الأديرة؛ وفي أغلب الأحيان كان أبناء المدرسة يُسِرون في أنفسهم مذهبًا لا يُعلنونه لعامة الناس؛ كل ذلك كان من الأمور الطبيعية حيثما نشأت فلسفة مستمدة من المذهب الأورفي؛ أمَّا السوفسطائيون فلم يصطنعوا شيئًا من هذا؛ فعلمهم الذي أرادوا أن يعلِّموه لم يكن ذا صلة — في رأيهم — بالدين أو الفضيلة؛ فقد كانوا يعلِّمون فن النقاش وكل ما عسى أن يعين على هذا الفن من ألوان المعرفة؛ وكانوا على استعدادٍ — بصفةٍ عامة — أن يبيِّنوا لتلاميذهم كيف يمكن أن يدافعوا عن الرأي أو يدحضوه، كما يفعل المحامون اليوم، ولم يكن يعنيهم أن يدفعوا عن آراءٍ معينة يعتنقونها هم، فجاء كل ذلك صدمةً قوية لأولئك الذين اتخذوا من الفلسفة أسلوبًا للحياة مرتبطًا بالدين أوثق رباط؛ ولذلك نظروا إلى السوفسطائيين نظرتهم إلى الغِر الفاجر.

إن الكراهية التي تعرَّض لها السوفسطائيون، لا من غمار الناس وحدهم، بل من أفلاطون وسائر الفلاسفة اللاحقين، كانت ترجع إلى حدٍّ ما — ولو أنه يستحيل علينا أن نحدِّد إلى أي حدٍّ كان ذلك — ترجع إلى تفوُّقهم العقلي. إن البحث عن الحقيقة حين يصدر عن إخلاصٍ تام، لا بُدَّ أن يغض النظر عن الاعتبارات الخلقية، فليس في مستطاعنا أن نقدِّر مقدَّمًا أن الحقيقة التي نسعى وراءها ستجيء مؤيدةً لأهواء الناس في مجتمعٍ معين؛ وكان السوفسطائيون على استعدادٍ أن يتابعوا الحِجاج حيث تسوقهم الحجة، وكثيرًا ما ساقهم الحجة إلى التشكُّك، فذهب أحدهم — هو جورجياس — ألَّا شيء موجود، وأنه إن وُجِد شيء فليس هو بممكن المعرفة، وأنه حتى لو فرضنا جدلًا أن ثمة شيئًا موجودًا، وأن شخصًا ما أُتيح له أن يعرفه، فيستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين؛ ولسنا ندري الآن ماذا كانت أدلته على رأيه هذا، لكنني أستطيع أن أتصوَّر في وضوحٍ أنها كانت أدلةً قوية من الوجهة المنطقية، ألزمت معارضيه إلزامًا أن يحموا أنفسهم بدرعٍ من الدعوة إلى الإصلاح؛ إنك ترى أفلاطون شديد العناية دائمًا أن يؤيد الآراء التي من شأنها أن تجعل الناس يظنون به الفضيلة، فتكاد لا تجده في موضعٍ واحد أمينًا أمانةً عقلية؛ لأنه يسمح لنفسه أن يحكم على المذاهب بنتائجها الاجتماعية، وحتى في هذا نفسه لا تراه أمينًا؛ فهو يَدَّعي أنه يتابع خطوات التدليل وأنه يحكم بمقاييس نظرية خالصة، مع أنه في حقيقة

الأمر يلف النقاش لفًّا حتى ينتهي به إلى نتيجةٍ ترضى عنها الفضيلة. ولقد أدخل على هذا السوءَ في الفلسفة كلها، فاستقرَّ بها هذا السوءُ منذ عصره حتى اليوم، ويحتمل أن تكون كراهيته للسوفسطائيين هي التي خلعت — إلى حدٍّ كبير — هذه الصفة على محاوراته، فمن عيوب الفلاسفة جميعًا منذ أفلاطون، أن أبحاثهم في الأخلاق تسير على زعم أنهم يعرفون مقدَّمًا النتائج التي سيصلون إليها بعد البحث.

إنه ليبدو لنا أن قد كان هنالك رجالٌ في أثينا في الشطر الأخير من القرن الخامس يعلمون مذاهب سياسيةً رآها معاصروهم خارجةً على الأخلاق، ولا تزال تبدو كذلك للأمم الديمقراطية في عصرنا الحاضر؛ ففي الكتاب الأول من الجمهورية يحاجُّ ثراسيماكوس بأنه لا معنى للعدل إلا مصلحة الأقوى، وأن القوانين تسنها الحكومات لمصلحتها، وأنه ليس هناك مقياس موضوعي تلجأ إليه إذا ما نشب نزاعٌ على السلطان، وكذلك اعتنق كالكليز — فيما يروي أفلاطون في محاورة جورجياس — مذهبًا شبيهًا بهذا؛ إذ قال: إن قانون الطبيعة هو قانون الأقوى، لكن الناس أرادوا لأنفسهم راحة البال، فأقاموا من النظم الاجتماعية ومن المبادئ الخلقية ما يشكم القوى. إن أمثال هذه المذاهب قد لقيت رواجًا في عصرنا الحاضر أكثر جدًّا ممَّا لقيته في العصر القديم، ومهما يكن رأي الناس فيها، فليست هي بالنزعة التي تميِّز السوفسطائيين.

لقد شهدت أثينا — إبان القرن الخامس — تحوُّلًا — لا يعنينا الآن كم كان نصيب السوفسطائيين فيه — من بساطةٍ في العيش متزمتة صارمة، إلى صراع بين فريقين؛ أولهما سريع البديهة أميل إلى القسوة في سخريته اللاذعة المرة، وثانيهما بطيء البديهة، ولا يقل عن الفريق الأول قسوةً دفاعًا عن القواعد الموروثة التي أخذ بناؤها ينهار، وحدث في أول القرن أن آلت الزعامة لأثينا على المدن الأيونية في حربها مع الفرس، وظفرت بالنصر في «ماراثون» سنة ٤٩٠ق.م. ثم حدث في آخر القرن أن لحقت الهزيمة بأثينا أمام إسبرطة سنة ٤٠٤ق.م. وأُعدِم سقراط سنة ٣٩٩ق.م. ففقدت أثينا بعدئذٍ أهميتها السياسية، لكنها اكتسبت سيادةً ثقافية لا شك فيها، لبثت محتفظةً بها حتى كُتِب النصر للمسيحية.

إننا لا نستطيع أن نفهم أفلاطون وما تلاه من فكرٍ عند اليونان إلا إذا ألممنا ببعض حقائق التاريخ الأثيني في القرن الخامس؛ ففي الحرب الفارسية الأولى كان النصر بمجده العظيم من نصيب الأثينيين، بسبب النصر الحاسم الذي وقع لها في ماراثون؛ وفي الحرب الثانية التي نشبت بعد ذلك بعشر سنوات، كان الأثينيون لا يزالون يفوقون سائر اليونان

في البحر، أمَّا في البر، فكان النصر يرجع معظمه لأبناء إسبرطة، الذين اعتُرف لهم بالزعامة في العالم الهليني؛ غير أن الإسبرطيين كانوا لا يجاوزون بأفقهم العقلي حدود إقليمهم، فلم يمضوا في متابعة الفرس بعد أن طردوهم من الأرض اليونانية في القارة الأوروبية؛ لذلك كانت أثينا هي التي تولَّت زعامة اليونان في القارة الآسيوية، وهي التي تولَّت كذلك تحرير الجزر التي كان الفرس قد غزَوها، وكان التوفيق حليف الأثينيين في كل هذا؛ فكانت أثينا هي القوة البحرية الأولى، وآلت إلى يديها رقابة استعمارية قوية على الجزر الأيونية؛ وازدهرت أثينا في ظل باركليز الذي كان ديمقراطيًّا معتدلًا واستعماريًّا معتدلًا؛ فهو الذي يرجع إليه الفضل الأول في إقامة المعابد الكبرى، التي لا تزال آثارها الباقية عنوان مجد لأثينا، لتحل محل المعابد التي دكَّها إكزرسيس وازدادت المدنية ازديادًا سريع الخطى في الثروة، وفي الثقافة، فحدث ما يحدث دائمًا في مثل هذه العصور من تاريخ الأمم، خصوصًا إذا كانت الثروة قد جاءت نتيجة تجارة خارجية، وهو أن أخذت الأخلاق التقليدية والعقائد الموروثة في الانهيار.

وشهدت أثينا في ذلك العصر عددًا من نوابغ الرجال يستلفت النظر بضخامته؛ إذ شهدت كُتاب المسرحية الثلاثة؛ إسخيلوس وسوفوكليز ويوريبيد، فكل هؤلاء من القرن الخامس، وقد حارب إسخيلوس في واقعة ماراثون، وشهد واقعة سلامس؛ وكان سوفوكليز ما يزال معتنقًا للعقيدة الدينية التي ورثها عن آبائه، أمَّا يوريبيد فقد تأثر ببروتاجوراس وبروح التفكير الحر التي سادت عصره؛ ولذا ترى معالجته للأساطير مشوبةً بالشك والنقد الهادم؛ وعلى الرغم من أن أرستوفان الشاعر الساخر، قد هزأ بسقراط والسوفسطائيين والفلاسفة إلا أنه كان واحدًا منهم، فيصوِّره لنا أفلاطون في محاورة «المأدبة» صديقًا شديد الود لسقراط، وكذلك كان فيدياس النحات — كما أسلفنا — عضوًا في جماعة بركليز.

إن تفوُّق أثينا في هذه الفترة أميل إلى أن يكون نبوغًا فنيًّا من أن يكون نبوغًا عقليًّا، فلست تجد واحدًا من أعلام الرياضيين والفلاسفة في القرن الخامس من بين الأثينيين، إلا إذا استثنيت سقراط، ولم يكن سقراط كاتبًا، بل كان رجلًا حصر نفسه في حدود الحوار الشفوي.

فلمَّا نشبت الحرب البلوبونيزية سنة ٤٣١ق.م. ومات بركليز سنة ٤٢٩ق.م. دخلت أثينا في مرحلةٍ من أظلم مراحل تاريخها، فلئن كانت السيادة البحرية لأثينا، إلا أن التفوق في البركان لأهل إسبرطة الذين احتلوا أرض أتِكا مرةً بعد مرة (ما عدا أثينا) خلال أشهر

الصيف؛ ونتيجة ذلك هي أن أثينا ازدحمت بسكانها، وعانت أشد العناء من الطاعون، وفي سنة ٤١٤ق.م. أرسل الأثينيون حملةً كبيرة إلى صقلية، آملين أن يحتلوا سرقصة التي كانت حليفةً لإسبرطة، غير أنهم باءوا في محاولتهم بالفشل، وأشاعت الحروب بين الأثينيين روح القسوة والاضطهاد، فلمَّا غزوا جزيرة ميلوس سنة ٤١٦ق.م. أعدموا كل رجالها الذين يقعون في سن الخدمة العسكرية، واستعبدوا من بقي من سكانها، وقد كتب يوريبيد مسرحية «نساء طروادة» احتجاجًا على مثل هذه الوحشية؛ ولهذا الصراع جانب فكري؛ لأن إسبرطة كانت زعيمة حكومة الأقلية، وأثينا كانت مؤيدةً للحكومة الديمقراطية، وكان عند الأثينيين ما يبرِّر ريبتهم في أبناء الطبقة الأرستقراطية عندهم بحيث اتهموهم بالخيانة الوطنية، التي شاع بينهم أنها بعض السبب في هزيمتهم البحرية الأخيرة في واقعة «إيجوسبوتامي» سنة ٤٠٥ق.م.

وفي نهاية الحرب أقام الإسبرطيون في أثينا حكومةً أو لجاركية (حكومة أقلية) تُعرَف باسم «حكومة الطغاة الثلاثين» وكان بعض هؤلاء الثلاثين — وفيهم كرتياس زعيمهم — من تلاميذ سقراط، فكرههم الشعب بحق، وأُزيلوا عن الحكم خلال عامٍ واحد، ولَمَّا أذعنت إسبرطة، عادت الديمقراطية إلى أثينا، لكنها كانت ديمقراطيةً تملأ الضغائن نفسها؛ نعم إن الهدنة العسكرية بينها وبين إسبرطة، نصَّت على تحريم الانتقام المباشر من أعداء الديمقراطية من أبناء أثينا، لكن الديمقراطية كانت ترحِّب بكل ذريعةٍ لا تنطوي تحت نصوص الهدنة، لتوجِّه الاتهام إلى أعدائها، وفي هذا الجو حدثت محاكمة سقراط وموته (٣٩٩ق.م.)

الجزء الثاني

سقراط وأفلاطون وأرسطو

الفصل الحادي عشر

سقراط

سقإن الأمور التي تصلح أنراط موضوعه جد عسير على المؤرخ، فلئن كان هنالك من الناس من لا نشك في أننا نعلم عنهم جد قليل، ومن الناس من لا نشك في أننا نعلم عنهم الشيء الكثير، فإن الأمر في سقراط هو أننا لا ندري هل نعلم عنه القليل أو الكثير، فليس من سبيلٍ إلى الشك في أنه كان من أبناء أثينا، متوسط الدخل، يُنفق وقته في مناقشات ويُعلِّم الفلسفة للشبان، لكنه لم يكن يعلِّمهم لقاء أجر مثل السوفسطائيين؛ وليس من سبيلٍ إلى الشك كذلك في أنه، حوكم وحُكِم عليه بالموت، ثم نُفِّذ فيه الإعدام سنة ٢٩٩ق.م. لَمَّا كان يبلغ من العمر نحو السبعين؛ وكذلك ليس من سبيلٍ إلى الشك في أنه كان رجلًا بارزًا في أثينا، ما دام أرستوفان قد صوَّره بقلمه الساخر في رواية «السحاب»؛ أمَّا ما خلا ذلك عنه، فترانا ندخل في منطقةٍ من المعلومات لا يقين فيها، فقد كتب عنه اثنان من تلاميذه هما زينوفون وأفلاطون، فأفاضا القول عنه، لكنهما اختلفا فيما روياه اختلافًا بعيدًا، وحتى حين يتفقان على روايةٍ واحة، فإن زينوفون عندئذٍ — في رأي «بيرنت» — يكون ناقلًا عن أفلاطون، وأما حيث يختلفان في الرواية، فبعض الناس يؤمن بهذا، وبعضهم يؤمن بذلك، وبعضهم لا يؤمن لا بهذا ولا بذلك، ولن أخاطر بتأييد أي من الجانبين في مثل هذا النزاع الخطير، لكني سأوجز القول إيجازًا في أوجه النظر المختلفة.

ولنبدأ بزينوفون، وهو رجلٌ عسكري لم يُفرط الله في موهبته العقلية، محافظ في وجهة نظره على وجه العموم؛ فممَّا يتألم له زينوفون أن يُتَّهم سقراط بعدم التقوى وبإفساد الشبان ويؤكِّد أنه على عكس ذلك، كان معروفًا بتقواه، وكان له أحسن الأثر على أولئك الذين تأثروا به. والظاهر أن آراءه كانت أبعد ما تكون الآراء عن الثورة، بل كانت أقرب إلى الآراء المعادة المكرَّرة؛ ولعل زينوفون قد بالغ في دفاعه هذا؛ لأنه بهذا الدفاع لا يعلِّل لنا لماذا كرهه الناس. ويقول «بيرنت» (في كتابه من طاليس إلى أفلاطون ص١٤٩): «إن دفاع زينوفون عن سقراط قد جاوز الحد في نجاحه؛ إذ لو كان الأمر كما يصف، لما أُعْدِم سقراط.»

لقد كان هنالك اتجاه بين المؤرخين أن يظنوا الصدق فيما يرويه زينوفون بحذافيره؛ لأنه لم يكن له من الذكاء ما يُعينه على اختلاق ما ليس بصحيح، وهذا القول بعيد جدًّا عن الصواب؛ ذلك لأن ما يقرِّره الرجل الغبي عمَّا يقوله الرجل الذكي، يستحيل أن يكون دقيقًا، فالرجل الغبي يحوِّل — على غير وعيٍ منه — ما يسمعه إلى ما يستطيع هو أن يفهمه؛ وإني لأفضِّل أن ينقل عني فلسفتي ألد أعدائي من الفلاسفة، عن أن ينقلها صديق لا شأن له بالفلسفة؛ وعلى ذلك فلا نوافق على ما يقوله زينوفون في كلتا الحالتين؛ إحداهما حين يكون الأمر المعروض متضمنًا لنقطةٍ صعبة في الفلسفة، والأخرى حين يكون جزءًا من تدليلٍ يراد به البرهنة على أن سقراط قد اتُّهِم بغير حق.

ومع ذلك فبعض ما ورد في ذكريات زينوفون يقنعنا جدًّا بصدقه؛ فهو يروي لنا (وكذلك يروي أفلاطون) كيف كان سقراط في شغلٍ لا ينقطع محاولًا أن يضع أكفأ الرجال في مناصب الحكم، وكان يسأل أسئلةً كهذه: «إذا أردتُ إصلاح حذائي فمن ذا أستخدم من الناس؟» فيجيبه شابٌّ صريح بقوله: «تستخدم حذَّاءً يا سقراط.» فينتقل سقراط بسؤالٍ فيلقيه على النجارين والنحاسين وغيرهم؛ وأخيرًا يسأل سؤالًا كهذا: «ومن ذا يصلح سفينة الدولة؟» فلما وقع في نزاعٍ مع «الطغاة الثلاثين» منعه «كرتياس» — وهو رئيس هؤلاء الطغاة الثلاثين، وكان قد عرف أساليب سقراط جيد المعرفة؛ لأنه تتلمذ له — منعه من المضي في تعليم الشبان، وأضاف إلى ذلك قوله: «خيرٌ لك أن تترك الحديث في الحذَّائِينَ والنجارين والنحاسين؛ فهؤلاء لا بُدَّ أن يكونوا قد قُتِلوا بحثًا من كثرة ما قيل فيهم في غصون محاوراتك» (زينوفون الذكريات، ك١، فصل٢). حدث ذلك أثناء الحكومة الأولجاركية القصيرة الأمد التي أقامها الإسبرطيون (في أثينا) في ختام الحرب البلوبونيزية، لكن أثينا في معظم أوقاتها كانت ديمقراطية، وبلغت من بعد الشأو في الديمقراطية حدًّا جعلها تنتخب قُواد الجيش أنفسهم بالاقتراع، وقد صادف سقراط شابًّا يريد أن يكون قائدًا، فأقنعه بأن من الخير له أن يُلم بشيءٍ من فن القتال، واقتنع الشاب بنصحه وقصد إلى حيث درس شوطًا قصيرًا في ذلك الفن؛ ولمَّا عاد أثنى عليه سقراط بعض الثناء الممزوج بالسخرية، ثم أعاده من جديدٍ يستزيد في ذلك علمًا،[١] وكذلك جعل شابًّا آخر يدرس مبادئ الشئون المالية، وحاول أن يصنع ذلك نفسه مع ناسٍ كثيرين،

---

[١] المرجع نفسه: ك٣، فصل١.

وفيهم وزير الحرب، لكن الناس قرروا لأنفسهم أن يُسكتوه بجرعةٍ من السم، فذلك أيسر عليهم من معالجة الشرور التي كان يشكو من وجودها.

أما في رواية أفلاطون عن سقراط، فالمشكلة مختلفة كل الاختلاف عنها في رواية زينوفون؛ إذ المشكلة في رواية أفلاطون هي أنه من أصعب الأمور أن تحكم إلى أي حدٍّ يريد أفلاطون أن يصوِّر سقراط كما وقع فعلًا في التاريخ، وإلى أي حدٍّ يريد بالشخص الذي يسميه «سقراط» في محاوراته أن يكون لسانًا معبِّرًا عن آرائه هو فحسب، فلم يقتصر أفلاطون على أن يكون فيلسوفًا، بل هو إلى جانب ذلك كاتب قوي الخيال شامخ العبقرية خفيف الروح، فلا يزعم أحد — بل ولا يدعي هو نفسه — أن الحديث الوارد في محاوراته قد حدث كما أورده، ومع ذلك فهذا الحديث طبيعي إلى آخر حد، والأشخاص لا تكلُّف فيهم — على الأقل في المحاورات التي كتبها في المرحلة الأولى — لكن براعة أفلاطون في الأدب القصصي هي التي تُلقي شيئًا من الشك عليه مؤرخًا؛ إن شخصية سقراط كما وردت في محاوراته شخصية مُنسقة الأجزاء، تثير اهتمام القارئ إلى أبعد الحدود، ومعظم الناس لا يستطيع خلق شخصية كهذه بخياله؛ لكنني أعتقد أن أفلاطون كان في مقدوره أن يخلق مثل هذه الشخصية، أمَّا هل كان ذلك ما فعله أو لم يكن، فذلك بالطبع موضوع آخر.

والمحاورة التي تعتبر عادةً مطابِقة للواقع التاريخي، هي محاورة «الدفاع»، وهذه المحاورة تزعم أنها رواية للخطبة التي ألقاها سقراط دفاعًا عن نفسه أثناء محاكمته؛ وليست الرواية هنا بالطبع رواية حرف بحرف لِمَا وقع، بل تسجيل لِمَا بقي في ذاكرة أفلاطون بعد وقوع الحادثة ببضعة أعوام؛ إذ جمع أفلاطون متفرقات ما كان يذكره بعضه إلى بعض، وأسبغ عليه من فنه الأدبي ثوبًا. لقد حضر أفلاطون المحاكمة، وممَّا يتضح لنا وضوحًا لا شك فيه، أن ما أثبته في هذه المحاورة هو أقرب ما يكون لِمَا وعته ذاكرته ممَّا قاله سقراط فعلًا، وأن أفلاطون قد قصد في هذه المحاورة بصفةٍ عامة أن يكون مؤرخًا أمينًا يلتزم حدود الواقع، وعلى الرغم ممَّا يحيط بالموقف هنا من شكوك، فهو كافٍ لتقديم صورة عن شخصية سقراط قريبة جدًّا من التحديد الواضح.

وليست الحقائق الرئيسية المتصلة بمحاكمة سقراط محلًّا للشك؛ فقد بُني الاتهام على أساس أن «سقراط شرير غريب الأطوار، يبحث في دخائل الأشياء ممَّا يقع تحت الأرض وفوق السماء، ويقلب الباطل حقًّا في الظاهر، ثم يعلِّم كل هذا للناس». أما العلة الحقيقية في كراهية الناس له فهي — فيما يقرب من اليقين — أنهم فرضوا فيه الاتصال

بالحزب الأرستقراطي؛ إذ كان معظم تلاميذه من أعضاء هذا الحزب، وكان بعضهم في مناصب الحكم، ودلوا بأفعالهم على ما تنطوي عليه نفوسهم من الشر، لكن الناس لم يكن في مستطاعهم أن يصرِّحوا بسبب كراهيتهم لسقراط على هذا النحو، احترامًا لاتفاق الهدنة (بين أثينا وإسبرطة)؛ وحكمت الأغلبية بإدانته، وحكمت عليه بالموت، لكن القانون الأثيني كان يعطيه الحق في أن يقترح لنفسه عقابًا أخف من هذا، وكان من حق القضاة بعدئذٍ أن يختاروا — إذا ثبتت لهم إدانة المتهم — بين العقوبة التي فرضها الاتهام والعقوبة التي اقترحها الدفاع؛ وإذن فقد كان من صالح سقراط أن يطلب لنفسه عقوبةً ذات وزن، لعل المحكمة أن ترى فيها الكفاية، لكنه اقترح غرامةً قدرها ثلاثون «مينًا»، وأبدى بعض أصدقائه (وفيهم أفلاطون) استعدادهم أن يضمنوا للمحكمة دفع الغرامة، لكن العقوبة المقترحة كانت من الضآلة بحيث أغضبت المحكمة، فحكمت عليه بالموت بأغلبية أكثر من الأغلبية التي أدانته؛ ولا شك في أنه توقع هذه النتيجة، وواضحٌ أنه لم تكن به رغبة في اجتناب عقوبة الموت بتساهلٍ من جانبه قد يُعد اعترافًا منه بجريمته.

كان موجهو الاتهام هم «أنايتس» وهو سياسي ديمقراطي، و«مليتس» وهو شاعر مأساة «شاب مغمور، طويل الشعر[٢] مسترخية، متفرق اللحية، معوج الأنف»، و«لا يكون» وهو خطيب مجهول؛ زعم هؤلاء أن سقراط آثم في عدم عبادته للآلهة التي تعبدها الدولة، وفي إحلاله آلهةً جديدة محل هؤلاء، وهو فضلًا عن ذلك آثم في إفساده للشباب بتعليمهم وفق مبادئه.

ولسنا نريد أن نشغل أنفسنا أكثر ممَّا فعلنا، بالمشكلة التي لا حل لها؛ وهي علاقة سقراط الأفلاطوني بحقيقة الرجل، فلننظر من فورنا إلى ما يُجريه أفلاطون على لسانه ردًّا على هذه التهم.

يبدأ سقراط باتهام متهميه بالفصاحة، صادًّا عن نفسه هذه التهمة، وهو يقول إن الفصاحة الوحيدة التي في مقدوره هي فصاحة الحق، ولا ينبغي لهم أن يغضبوا منه إذا ما تحدث إليهم على مألوف عادته، بدل أن «يلقي خطبةً معدة مزخرفة بما يليق بالمقام من ألفاظٍ وعبارات»،[٣] فهو قد جاوز السبعين من عمره ولم يظهر في ساحات القضاء حتى اليوم، فلا بُدَّ لهم أن يغفروا له طريقة كلامه التي لا تنحو منحى الصيغ القضائية.

---

[٢] انظر «برنت» في كتابه «من طاليس إلى أفلاطون»، ص١٨٠.

[٣] في النصوص المقتبسة من أفلاطون، اعتمدت غالبًا على ترجمة Jowett.

ويمضي في حديثه فيقول إنه بالإضافة إلى متهميه الرسميين، هنالك طائفة كبيرة من متهمين غير رسميين، لم ينقطعوا — منذ كان القُضاة أطفالًا — عن إذاعتهم في الناس «عن رجلٍ يدعى سقراط، وهو حكيم يتأمل في أمور السماء العليا، وينقِّب في الأرض السفلى، ويقلب الباطل حقًّا في الظاهر»، ويقول: إن أمثال هؤلاء رجال لا يُفرَض فيهم إيمان بالآلهة، وهذا الاتهام الذي يوجِّهه الرأي العام منذ زمنٍ بعيد، أشد خطرًا من الاتهام الرسمي، ويزداد خطرًا على خطر، لجهله بالأشخاص الذين يصدر عنهم، إذا استثنينا أرستوفان،[٤] وهو في رده على ذلك الأساس القديم الذي أثار مقت الناس له، قال إنه ليس من رجال العلم — «فلا شأن لي قط بالتفكير التأملي في الطبيعة المادية» — وقال إنه ليس معلمًا، ولا يتقاضى أجرًا على تعليمه، ويمضي في الحديث ساخرًا من السوفسطائيين، وينكر المعرفة التي يزعمون لأنفسهم إلمامًا بها، فإن كان ذلك كذلك، فما «علة تسميتي بالحكيم واشتهاري بهذه السمعة السيئة؟»

فقد يظهر أن راعية دلفي سُئلت ذات يوم هل هنالك بين الناس من هو أحكم من سقراط، فأجابت بالنفي، ويزعم سقراط أنه تحيَّر أشد الحيرة إزاء ذلك الجواب؛ لأنه لم يكن يعرف شيئًا، ومع ذلك فيستحيل على الإله الكذب؛ فلهذا طاف بين الناس الذين شاعت عنهم الحكمة، ليستوثق هل يستطيع أن يتهم الإله بالخطأ، فقصد بادئ ذي بدء رجلًا من رجال السياسة، «ظنه كثيرٌ من الناس حكيمًا، وظن بنفسه أكثر ممَّا ظن به الناس»، فما أسرع ما تبيَّن أن الرجل لم يكن من الحكمة في شيء، وأوضح له ذلك في رفقٍ وثبات، «فكانت النتيجة أنه كرهني»، فقصد بعدئذٍ إلى الشعراء وطلب إليهم أن يفسِّروا بعض فقرات وردت في أشعارهم، لكنهم عجزوا عن أداء ما طُلب إليهم، «فعرفت عندئذٍ أن الشعراء لا يكتبون الشعر صدورًا عن حكمةٍ فيهم، لكنهم يكتبونه بضربٍ من العبقرية والوحي»، ثم ذهب إلى رجال الصناعة، ولقي عندهم ما لقي عند هؤلاء من خَيبة الرجاء، ويقول إنه في غضون ذلك كله، كان يغير عليه صدور كثير من الناس ذوي الخطر، وأخيرًا انتهى إلى أن «الله وحده هو الحكيم، وأنه بجوابه ذاك إنما أراد أن يبيِّن أن حكمة الناس قليلة الغناء، أو ليست هي بذات غناء على الإطلاق، فهو لا يقصد سقراط بذاته، وإنما يستخدم أسمى على سبيل المثل، فكأنما أراد أن يقول: «أيها الناس، إن أحكمكم رجل

[٤] في رواية «السحاب» يصوِّر أرستوفان سقراط منكرًا لوجود زيوس.

— مثل سقراط — يعلم أن حكمته في الحق لا تساوي شيئًا.» ولقد أنفق زمنه كله في الكشف عن جهل من كانوا يزعمون لأنفسهم حكمة، ممَّا أنزل به فقرًا مدقعًا، لكنه أحس أن واجبه هو أن يؤيد راعية الإله فيما قالت.

ويقول إن الشبان من الطبقات الغنية، لم يكن لهم من العمل الكثير ما يشغل أوقاتهم، فكانوا يستمتعون بالإنصات إليه وهو يفضح جهل الناس، وكانوا ينسجون على منواله، فزادوا بعملهم هذا من أعدائه؛ «لأن الناس لم يريدوا الاعتراف بأن ادعاءهم العلم قد افتضح».

وحسبنا هذا فيما يتصل بالفريق الأول من المتهمين.

ويبدأ سقراط بعد هذا في مناقشة متهمه «مليتس» — «ذلك الرجل الفاضل الذي يحب وطنه حبًّا صادقًا، كما يقول عن نفسه» — فسأله: من هم الناس الذين يُصلحون الشبان؟ فيُجيب مليتس بالإشارة أولًا إلى القضاة، ثم يُرغَم، منساقًا خطوةً خطوة، على القول بأن كل الأثينيين — ما عدا سقراط — يُصلحون الشبان، وهنا يهنئ سقراط المدينة على حسن حظها؛ وبعد ذلك يقول إن الإنسان خيرٌ له أن يعيش بين أناسٍ أفاضل من أن يعيش بين قومٍ أراذل، وعلى ذلك فيستحيل عليه أن يبلغ من الغفلة حدًّا يجعله يفسد أبناء مدينته عمدًا، فإن كان قد أفسدهم عن غير عمد، كان واجب مليتس أن يرشده سواء السبيل، لا أن يوجِّه إليه اتهامًا.

لقد ذكر في عريضة الاتهام أن سقراط لم يقتصر على إنكاره لآلهة الدولة، بل خلق من عنده آلهةً جديدة، ومع ذلك فمليتس يقول عن سقراط إنه منكر للآلهة إنكارًا تامًّا، ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إنه يقول إن الشمس من صخرٍ وإن القمر من تراب»، فيرد سقراط على ذلك بأن مليتس يحسب نفسه موجِّهًا للاتهام إلى أناكسجوراس الذي يمكن لأي إنسانٍ أن يستمع إلى آرائه على المسرح لقاء «درهم» واحد (لعله يريد بذلك آراءه كما وردت في مسرحيات يوريبيد)؛ ويبيِّن سقراط بطبيعة الحال أن هذا الاتهام الجديد بإنكار الآلهة إنكارًا تامًّا، يناقض عريضة الدعوى، ثم ينتقل بعدئذٍ إلى نظراتٍ أعم.

وبقية محاورة «الدفاع» يغلب عليها الصبغة الدينية؛ فقد كان سقراط جنديًّا، وثبت في مكانه الذي أمر أن يثبت فيه، والآن «يأمرني الله أن أؤدِّي رسالة الفيلسوف، التي هي البحث في نفسي وفي سائر الناس»، وإنه لمَّا يشينه أن يتخلَّى عن مهمته الآن، كما كان يشينه أن يتخلَّى عن مكانه في ميدان القتال؛ إن الخوف من الموت ليس من الحكمة؛ إذ لا يدري أحدٌ إن كان الموت لا يفضل الحياة، فلو وُهب الحياة على شرط ألَّا يعود إلى ما عُرف

عنه حتى اليوم من تأملٍ فكري، لأجاب: «أيها الأثينيون، إني أكرِّمكم وأحبكم، وسأكون أطوع لله مني لكم»،[٥] وما دمت حيًّا قويًّا، لن أقلع عن ممارسة الفلسفة وتعليمها، مستميلًا إليها كل من عساني مُصادِفه … إذا علموا أن ذلك أمر الله، وأني مؤمنٌ أن الدولة لم تشهد خيرًا أفضل من خدمتي لله.» ثم يمضي قائلًا:

«لديَّ ما أقوله فوق هذا، وقد تميلون إلى الصياح إذا ما قلته لكم، لكنني أعتقد أنه من الخير لكم أن تسمعوني؛ ولهذا فإني ألتمس منكم ألَّا تصيحوا، أريد لكم أن تعلموا أنكم إذا قتلتم رجلًا مثلي، فستضرون أنفسكم أكثر ممَّا تضرونني؛ إنني لن أضار بأي حالٍ من الأحوال، لن يضرني «مليتس»، كلا ولا «أنايتس»؛ إنهما لا يستطيعان أنت يُلحقا بي الأذى؛ لأن رجل السوء لا يُسمح له أن يؤذي من هو أفضل منه؛ إنني لا أنكر أن «أنايتس» قد يقتل من هو أفضل منه، أو قد يطوِّح به إلى المنفى، أو قد يسلبه حقوقه المدنية، وقد يتصوَّر، وربما تصوَّر الناس معه، أنه يُنزل به الأذى أكثر ممَّا يُنزل بنفسه، لكنني لا أوافق على ذلك؛ لأن الشر المنطوي عليه فعل كفعله — أعني الشر الكامن في إزهاق روح بغير حق — أعظم جدًّا من ذلك الأذى.»

ويقول إنه يدافع، لا من أجل نفسه، بل من أجل القضاة؛ إنه بمثابة النذير، أرسله الله للدولة، ولن يكون من اليسير أن نجد رجلًا آخر مثله: «ففي ظني أنكم ربما تضيقون صدرًا (كالرجل الذي يوقظونه من نومه بغتة)، وربما تظنون أنه من اليسير أن تقضوا عليَّ بضربةٍ واحدة — كما ينصح «أنايتس» — وعندئذٍ يُتاح لكم أن تستأنفوا النوم بقية حياتكم، إلا إذا أرسل لكم الله في عنايته بكم نذيرًا آخر.»

لكن لماذا قصر نفسه على المحادثات الشخصية، ولم يُسدِ النصح في أمور الدولة العامة؟ «لقد سمعتموني أتحدَّث في أوقاتٍ مختلفة وفي أماكن مختلفة، عن راعيةٍ مقدسة، أو علامةٍ تتردَّد عليَّ، وهي التي أشار إليها «مليتس» في عريضة الدعوى بأنها آلهة جديدة، وأخذ يتهكَّم عليها؛ إن هذه العلامة التي هي ضرب من الصوت، جاءتني أول ما جاءت، عندما كنت طفلًا، وهي دائمًا تنهاني عن فعل شيء ما، لكنها لم تأمرني قط بفعل شيء أنا فاعله؛ وذلك هو ما لا يجعلني رجلًا من رجال السياسة.» ومضى يقول: «إنه لا يستطيع رجلٌ شريف أن يطيل أمد بقائه في السياسة.» ويضرب لذلك مثلين من الأمور العامة كان قد اشتبك فيهما اشتباكًا لم يكن له عنه محيص؛ في أولهما قاوم الديمقراطية

---

[٥] راجع «الفصول» Acts رقم ٥ ص٢٩.

وفي ثانيهما عارض «الطغاة الثلاثين»؛ وقد قاوم تلك وعارض هؤلاء، لمَّا رأى أصحاب السلطان يجاوزون القانون في أفعالهم.

وأشار إلى أن بين الحاضرين عددًا كبيرًا من تلاميذه الأسبقين، كما أن بينهم آباء هؤلاء التلاميذ وإخوتهم، ولم يطلب إلى واحدٍ من هؤلاء جميعًا أن يتصدى للشهادة بأنه (أي سقراط) يُفسد الشباب،[٦] وأبى أن يجري مجرى العادة المألوفة فيعرض أبناءه في المحكمة باكين، لعله ببكائهم أن يستعطف قلوب القضاة إليه؛ فمثل هذه المشاهد — في رأيه — تضع المتهم والمدنية معًا موضع السخرية، وليست مهمته أن يطلب من القضاة إحسانًا، بل أن يُقنعهم بصواب حجته.

وبعد أن صدر ضده حكم بالإدانة، ورُفِضت العقوبة التي اقترحها من ناحيته، وهي أن يدفع ثلاثين «مينًا» (وقد عيَّن سقراط أفلاطون في هذا الصدد ليكون أحد ضامنيه في دفع الغرامة، وذكر أنه بين الحضور في المحكمة). خطب خطبةً ختامية فقال:

«والآن فيا أيها الرجال الذين حكموا عليَّ بالإثم، اسمحوا لي أن أتنبأ لكم لأنني مقبلٌ على موت، والناس ساعة الموت يوهَبون قدرةً على التنبؤ. إني أتنبأ لكم — وأنتم قتلتي — بأنني لن أكاد أرحل عنكم حتى ينزل بكم عقاب أقسى ممَّا أنزلتموه بي؛ فأنتم مخطئون إذا ظننتم أنكم بقتلكم الناس ستمنعون أي ناقدٍ من الكشف عن شرور حياتكم؛ فليس ذلك طريق الفرار؛ فلا هو ممكن ولا هو مشرف لكم، أمَّا أسهل الطرق وأشرفها، فليس هو أن تكبسوا الناس، بل هو أن تصلحوا من أنفسكم.»

ثم استدار إلى أولئك القضاة الذين رأوا براءته، وخاطبهم قائلًا إن راعيته لم تعترض عليه في شيءٍ ممَّا قاله ذلك اليوم، مع أنها في ظروف أخرى كثيرًا ما أسكتته في منتصف الكلام؛ وقال إن ذلك «علامة على أن ما حدث لي خير، وأن من ظن منا أن الموت شر، فهو مخطئ؛ لأن الموت إمَّا أن يكون نعاسًا بغير أحلامٍ وعندئذٍ يكون خيرًا لا شك فيه، وإمَّا أن يكون انتقالًا للروح إلى عالمٍ آخر، وماذا يضن به إنسان ثمنًا لفرصةٍ تُتاح له أن يتحدَّث مع «أورفيوس» و«موزيوس» و«هزيود» و«هومر»؟ كلا، ألَا إن كان ذلك حقًّا، فأميتوني مرةً بعد مرة.» إنه في العالم الآخر سيتحدث مع آخرين ممن نزل بهم الموت ظلمًا، وهو

---

[٦] تكاد تكون هذه النقطة الحجة الوحيدة في محاورة «الدفاع» التي يرتضيها محامٍ يتولى الدفاع عن سقراط.

فوق كل شيء، سيمضي في بحثه عن المعرفة. «إنهم في العالم الآخر لن يقتلوا الناس بسبب إلقائهم الأسئلة، لا، إنهم يقينًا لن يفعلوا؛ ذلك لأنهم فضلًا عن كونهم أسعد منا، فهم من أصحاب الخلود، ذلك إن كان صدقًا ما يقال …

«لقد حانت ساعة الرحيل، وستفترق بنا الطرق؛ أمَّا أنا فإلى الموت، وأمَّا أنتم فإلى الحياة، والله وحده أعلم أيهما خير.»

إن محاورة «الدفاع» تقدِّم لنا صورةً واضحة لرجلٍ من طرازٍ خاص، رجل شديد الثقة بنفسه، يسمو بتفكيره عن السفاسف ولا يأبه للنجاح في الدنيا، ويعتقد بأنه مهتدٍ بصوتٍ مقدس، ومؤمن بأن التفكير الواضح أهم ما تتطلَّبه الحياة الصحيحة، ولو استثنيت هذه النقطة الأخيرة، وجدته شبيهًا بالشهيد عند المسيحيين، أو بالرجل من فريق «المتزمتين»، ويستحيل عليك أن تُقر العبارة الأخيرة التي يستعرض فيها ما يحدث بعد الموت، دون أن تشعر بأنه قوي الإيمان بالخلود، وأن تشكُّكه الذي يتظاهر به تشكُّك مزعوم لا يصوِّر حقيقة نفسه. إن مخاوف العذاب الأبدي لا تقلق باله كما تفعل لأتباع المسيحية، وليس يتطرَّق إليه شك في أنه سيحيا في الحياة الآخرة حياةً سعيدة، وترى سقراط الأفلاطوني في محاورة «فيدون» يقدِّم الأسباب التي تؤيِّد العقيدة في الخلود؛ لكن يستحيل علينا أن نقول إن كانت هذه هي الأسباب التي أثَّرت في سقراط الذي عرفه التاريخ.

إنه يوشك ألَّا يكون ثمة سبيل إلى الشك — فيما يظهر — بأن سقراط الذي عرفه التاريخ، قد زعم أنه كان يهتدي براعيةٍ مقدسة، ويستحيل علينا أن نقطع برأيٍ فيما إذا كان ذلك شبيهًا بما قد يسمِّيه المسيحيون بصوت الضمير، أو كان يبدو له صوتًا حقيقيًّا. إن جان دارك كانت تسيِّرها أصوات، وهذه الأصوات من الأعراض المعروفة لحالات الجنون، وكان سقراط يتعرَّض لحالاتٍ من الغيبوبة التي يتصلَّب فيها جسده، أو على الأقل ذلك ما يصح أن يكون تعليلًا طبيعيًّا لمثل الحادثة التي وقعت له مرةً حين كان في الخدمة العسكرية.

«كان يفكر ذات صباحٍ في شيءٍ لم يقطع فيه برأي، فما أراد أن يطرحه جانبًا، بل ظل يفكِّر من أول الفجر حتى الظهيرة؛ عندئذٍ ظل واقفًا مركِّز الفكر، حتى كان الظهر فالتفتت إليه الأنظار، وانتشرت إشاعة في الحشد المتعجِّب بأن سقراط لبث واقفًا مفكرًا في شيءٍ ما منذ فلق الصبح، ولمَّا أقبل المساء بعد العشاء، دفع حب الاستطلاع نفرًا من الأيونيين (وأظن ذلك قد حدث في الصيف لا في الشتاء) أن يفرشوا حُصرهم في العراء

ويرقدوا هناك على مرأًى من سقراط، ليرَوا هل يظل واقفًا طيلة الليل؛ ولبث واقفًا مكانه إلى الصباح التالي، حتى إذا ما عاد الضياء، توجَّه بالدعاء إلى الشمس ومضى في سبيله.»[٧]

وقد أَلِف الناس هذه الظاهرة في سقراط على درجةٍ أقل؛ ففي مستهل «المأدبة» ترى سقراط و«أرستوديموس» يذهبان معًا إلى المأدبة، لكن سقراط يتخلَّف في غمرةٍ من غمرات الذهول، فلمَّا وصل «أرستوديموس»، قال «أجاتون» المضيف: «ماذا صنعت بسقراط؟» فدُهش «أرستوديموس» ألَّا يجد سقراط في صحبته، وأرسل عبدًا ليبحث عنه، فوجده في دهليز دار مجاورة، وقال العبد عند عودته: «إنه مسمَّر مكانه، فإذا ناديته لم يُبدِ حراكًا.» وقال الذين يعرفونه جيد المعرفة: «إن من عاداته أن يقف في أي مكان، ويذهل عن نفسه بغير ما سبب»، فتركوه وشأنه حتى دخل عليهم والمأدبة في نصفها.

ويُجمع الرأي على أن سقراط غاية في دمامة الخِلقة، فله أنف أفطس وبطن كبير، إنه أقبح شكلًا من الأمساخ التي ذُكرت في المسرحيات»،[٨] وكان دائمًا يرتدي ملابس شعثاء بالية، ويسير حافي القدمين في أرجاء البلد كله، وكان ممَّا يثير الدهشة عند الناس جميعًا، عدم احتفاله بحرارةٍ أو برودة، بجوعٍ أو ظمأ؛ ويقول «القبيادس» في محاورة «المأدبة» في وصف سقراط وهو في الخدمة العسكرية ما يأتي:

إنه يروعك بقوة احتماله على الجوع حين كانت تضطَرنا الظروف أن نحرم الطعام بسبب انقطاع الصلة بيننا وبين مواردنا؛ فهو في مثل هذه الحالات التي كثيرًا ما تحدث في أيام الحرب، كان لا يمتاز من دوني فحسب، بل يمتاز من سائرنا جميعًا، فليس بين الناس من كان يمكن مقارنته به … كذلك كان يُدهشنا بقوة احتماله للبرودة؛ فقد اعترضنا صقيع فظيع؛ لأن الشتاء في تلك المنطقة شديد الوطأة حقًّا، وكلنا إمَّا ظلَّ في مأواه، وإمَّا خرج محمَّلًا بحملٍ ثقيل من الثياب، مكسو القدمين باللِّبَد والصوف، إلا سقراط فلم يأبه لهذا كله، ومشى حافي القدمين على الثلج لا يرتدي إلا ثيابه العادية، ومع ذلك كان أحسن سيرًا من الجنود الذين لبسوا الأحذية، فنظر هؤلاء إليه شزْرًا لأنه بدا كأنما يزدريهم.

ولا ينفك الناس يذكرون له سيطرته على شهوات جسده، فقلما شرب خمرًا، وإذا شرب لم يستطع أحدٌ أن يجاريه في الشراب، على أن أحدًا لم يشهده مخمورًا؛ وكان في

[٧] محاورة المأدبة، ٢٢٠.

[٨] زينوفون، «المأدبة».

أمور الحب «أفلاطونيًّا» مهما اشتدت به أسباب الإغراء، لو كان أفلاطون صادقًا فيما يُروى عنه، فهو القديس الأورفي الكامل؛ لأنه انتصر للروح على البدن انتصارًا حاسمًا في هذا الصراع الذي ينشب بين الروح السماوي والجسد الأرضي؛ والبرهان الأخير على سيطرته هذه على البدن، عدم اضطرابه للموت آخر الأمر، لكنه في الوقت نفسه لا يُخلص الولاء للمذهب الأورافي؛ فهو لا يقبل إلا التعاليم الرئيسية من ذلك المذهب، وينبذ ما فيه من خرافاتٍ ومن طقوسٍ تطهيرية.

وسقراط الأفلاطوني يمهِّد الطريق للرواقيين وللكلبيين من بعده؛ فالرواقيون يرَون أن الخير الأسمى هو الفضيلة، وأن الإنسان لا يفقد فضيلته بأسبابٍ خارجية؛ وهذا المذهب متضمَّن في قول سقراط لقضائه إنهم لا يستطيعون أن يُلحقوا به ضررًا، واحتقر الكلبيون أنعُم هذه الحياة الدنيا، وبرهنوا على ازدرائهم لها، باجتنابهم لأسباب الترف من حضارة الإنسان، وهذه هي نفسها النظرة التي حدت بسقراط أن يمشي حافي القدمين، مهلهل الثياب.

ونكاد نوقن أن ما يشغل بال سقراط هو أقرب إلى مبادئ الأخلاق منه إلى قواعد العلم؛ فهو يقول في محاورةٍ للدفاع — كما أسلفنا: «لا شأن لي أبدًا بالتأمل في الطبيعة المادية.» إن أول ما كتب أفلاطون من محاوراته، وهي المحاورات التي يفرض فيها غلبة النزعة السقراطية، يسوده البحث في تعريف ألفاظ أخلاقية، فمحاورة «شارميدس» معنية بتعريف الاعتدال، ومحاورة «ليسيس» بتعريف الصداقة، ومحاورة «لاخس» معنية بتعريف الشجاعة، وهو لا ينتهي في كل هذه المحاورات إلى نتيجة، لكن سقراط لا يدع مجالًا للشك في أن رأيه هو أن لأمثال هذه المسائل أهميةً بالغة؛ ولا ينفك سقراط الأفلاطوني يقرِّر وجهة نظره في أنه لا يعلم شيئًا، وأنه أحكم من غيره في شيءٍ واحد، وهو علمه بأنه لا يعلم شيئًا، غير أنه لا يعتقد أن المعرفة مستعصية على التحصيل، بل هو على عكس ذلك يرى أن البحث عن المعرفة أهم ما يهتم له الإنسان، وهو يذهب إلى أن أحدًا من الناس لا يقترف الخطيئة عامدًا؛ ولذا فلا يُعوِز الناس إلا المعرفة لكي يكونوا جميعًا على فضيلةٍ كاملة.

إن العلاقة الوثيقة بين الفضيلة والمعرفة ممَّا يميِّز سقراط وأفلاطون، وهي ظاهرة — إلى حدٍّ ما — في الفكر اليوناني كله إذا قورن بالمسيحية؛ فالأخلاق المسيحية تجعل القلب النقي هو الأساس الجوهري، والقلب النقي قد يوجد في الجاهل على الأقل كما يوجد في العالم، ولقد لبث هذا الاختلاف بين الأخلاق اليونانية والأخلاق المسيحية قائمًا حتى يومنا هذا.

ولم يكن سقراط هو الذي ابتكر طريقة الجدل؛ أعني الطريقة التي تلتمس العلم عن طريق السؤال والجواب؛ فالظاهر أن زينون — تلميذ بارمنيدس — وكان أول من استخدم الجدل على صورةٍ مطردة؛ وفي المحاورة الأفلاطونية «بارمنيدس» ترى زينون يعامل سقراط نفس المعاملة التي يعامل بها سقراط أشخاصًا آخرين في مواضع أخرى من المحاورات، لكن ثمة ما يبرِّر لنا كل التبرير أن نقول إن سقراط قد مارس هذه الطريقة وهذَّبها؛ فقد رأينا أن سقراط حين حُكم عليه بالموت، أخذته نشوة فكرية لأنه في العالم الآخر سيُتاح له أن يُلقي أسئلةً إلى الأبد دون أن يحكم عليه بالموت؛ إذ إنه سيكون عندئذٍ من أصحاب الخلود؛ إنه لو كان قد مارس الجدل على النحو الموصوف في محاورة «الدفاع» فلا شك أن عداوة الناس له تتضح علتها في غير عسر، فكل دجالٍ في أثينا كان على استعدادٍ أن يؤازر في مناصبته العداء.

إن الطريقة الجدلية تناسب بعض الموضوعات دون بعضها الآخر، وربما كان ذلك عاملًا من العوامل التي جدَّدت مسالك البحث عند أفلاطون؛ إذ لم يكد أفلاطون يتناول ببحثه إلا ما تصلح له هذه الطريقة؛ ثم أثَّر أفلاطون في أكثر الفلسفة من بعده، بحيث ضربت على نفسها حدودًا فرضتها هذه الطريقة.

إنه من الواضح أن بعض الموضوعات لا تصلح لبحثه هذه الطريقة؛ مثال ذلك العلم التجريبي. نعم إن جاليليو قد استخدم المحاورات يؤيد بها نظرياته، لكنه لم يلجأ إلى ذلك إلا ليتغلَّب على تعصُّب الناس لآرائهم تعصُّبًا أعماهم عن الحقائق، ومع ذلك فالجوانب الوضعية من استكشافاته، لم يكن حشرها في محاورةٍ بغير كثير من التكلُّف؛ إن سقراط في محاورات أفلاطون يدَّعي دائمًا أنه لا يزيد أكثر من استخراج المعرفة من نفس سائله، وهو لهذا يُشبِّه نفسه بالقابلة؛ وتراه في محاورة «فيدون» ومحاورة «مينون» حين يطبِّق طريقته على مشكلاتٍ هندسية، يُلقي أسئلةً موجَّهة لا يُبيحها أي حكمٍ عادل؛ والطريقة متمشية مع مذهب التذكر القائل بأن الإنسان يتعلم بتذكره لِما كان يعرفه في وجودٍ سابق على هذا الوجود؛ ولتفنيد هذا الرأي، انظر إلى أي كشفٍ كشفه الإنسان بالمجهر، كانتشار المرض بالبكتريا مثلًا، فلا يسهل على إنسانٍ أن يذهب إلى أن مثل هذه المعرفة يمكن استخلاصها من شخصٍ كان يجهلها، بطريقة السؤال والجواب.

إن الأمور التي تصلح أن تعالج بالطريقة السقراطية هي تلك التي لنا بها من العلم ما يكفي للوصول إلى النتيجة الصحيحة، غير أننا لم نوفَّق — بسبب اختلاطٍ في أفكارنا

أو نقص في تحليلنا — إلى الاستفادة ممَّا نعلمه أكبر فائدة منطقية ممكنة، فسؤال مثل: «ما هي العدالة؟» نموذج لِما يصلح له النقاش في المحاورة الأفلاطونية؛ فكلنا يستعمل كلمتَي «عادل» و«ظالم» استعمالًا لا تحفُّظ فيه، فلو بحثنا طرائق استعمالنا لهاتين الكلمتين، أمكننا أن نصل بالطريقة الاستقرائية إلى أفضل تعريفٍ يطابق استعمالها، فكل ما نتطلَّبه لهذا هو أن نعرف كيف يستعمل الناس الكلمات التي نحن بصدد البحث في معانيها، لكننا إذا ما فرغنا من بحثنا، ألفينا أنفسنا قد كشفنا عن حقائق لغوية فقط، لا عن حقائق في الأخلاق.

ومع ذلك ففي مستطاعنا تطبيق الطريقة تطبيقًا نافعًا على نوعٍ من الحالات أوسع نطاقًا ممَّا ذكرنا، فحيثما يكون الأمر المعروض للمناقشة منطقيًّا أكثر منه واقعيًّا، تكون المناقشة منهجًا سديدًا لاستخلاص الحقيقة، فافرض — مثلًا — أن شخصًا يعتقد في صلاحية النظام الديمقراطي، ويعتقد في الوقت نفسه بأن الأفراد الذين يعتنقون آراءً معينة لا يكون لهم الحق في التصويت؛ عندئذٍ نستطيع أن نتهمه بالتناقض، وأن نُبرهن له أن إحدى عبارتيه على الأقل لا بُدَّ أن تكون على خطأ بصورةٍ ما، وإني لأعتقد أن الأخطاء المنطقية أهم جدًّا من الوجهة العملية ممَّا يظن كثيرٌ من الناس؛ لأنها تمكِّن أصحابها من اعتناق الرأي الذي ترتاح له نفوسهم في أي موضوعٍ يعرض لهم؛ ذلك لأنه ممَّا لا شك فيه أن أي مذهبٍ متسق الأجزاء من الوجهة المنطقية، يكون — على الأقل في ناحيةٍ من نواحيه — مؤلمًا ومنافيًا للعقائد الجارية، والطريقة الجدلية — أو بعبارةٍ أعم، طريقة المناقشة التي لا تتقيَّد بقيود — تعمل على الزيادة من الاتساق المنطقي، وهي على هذا الوجه طريقة نافعة، لكنها طريقة لا نقع فيها إلا إذا ما كان هدفنا كشف حقائق واقعة جديدة؛ وقد يجوز لنا أن نعرِّف «الفلسفة» بأنها مجموعة الأبحاث التي يمكن متابعتها بالطرائق الأفلاطونية، فإن كان هذا التعريف صحيحًا، فما ذاك إلا لِما تركه أفلاطون من أثرٍ في الفلاسفة الذين جاءوا من بعده.

الفصل الثاني عشر

تأثير إسبرطة

لكي نفهم أفلاطون، بل لكي نفهم كثيرين من الفلاسفة المتأخرين، لا بُدَّ لنا من معرفة شيء عن إسبرطة؛ فقد كان لإسبرطة على الفكر اليوناني أثر مزدوج، أثر ناشئ عن الحقائق وأثر ناشئ عن صورةٍ خيالية ولكل من الأثرين خطره؛ فأمَّا الحقائق فهي التي مكَّنت الإسبرطيين من هزيمة أثينا في الحرب، وأمَّا الصورة الخيالية فهي التي أثَّرت في أفلاطون حين كتب نظريته السياسية، بل أثَّرت في عددٍ لا يُحصى من الكُتاب بعد ذلك حين وضعوا نظرياتهم السياسية؛ والصورة الخيالية التي نعنيها، تجدها في أكمل صورة لها في كتاب بلوتارك: «حياة ليكرجوس»؛ والمُثل العليا التي تلمسها مبثوثةً فيها، كان لها أثر كبير في تشكيل مذاهب روسو ونيتشه والاشتراكية الوطنية،[1] إن تلك الصورة الخيالية قد كان لها — من الوجهة التاريخية — أهمية أبلغ ممَّا كان للحقائق، ومع ذلك فسنبدأ حديثنا بالحقائق عن إسبرطة؛ لأنها كانت مصدرًا لِما شاع عنها من خيال.

كانت لاكونيا — أو لاكيديمون — التي كانت إسبرطة عاصمةً لها، تشغل الجزء الجنوبي الشرقي من بلبونيسوس؛ وقد غزا الإسبرطيون، الذين كانوا هم الطبقة الحاكمة، البلاد في عهد الغزوة الدُّورية من الشمال، وأخضعوا السكان الذين وجدوهم هناك إلى منزلة العبيد، وسُمي هؤلاء العبيد بالمماليك؛ وكانت الأرض الزراعية كلها — في العصور التاريخية — ملكًا للإسبرطيين الذين كان يحرم عليهم بحكم القانون والعرف أن يزرعوها بأنفسهم لسببين؛ الأول: هو أن هذا العمل يحط من كرامتهم، والثاني: هو ضرورة أن يفرغوا للخدمة العسكرية؛ ولم يكن العبيد يباعون ويشترَون، لكنهم كانوا مرتبطين

[1] ولم نذكر الدكتور تومس آرنلد والمدارس الخاصة في إنجلترا.

بالأرض طيلة حياتهم، والأرض كانت مقسمةً أقسامًا، يملك كل إسبرطي من الذكور البالغين قسمًا منها أو أكثر؛ وهذه الإقطاعيات الزراعية لم تكن هي الأخرى يجوز بيعها أو شراؤها — كما هي الحال في العبيد — وإنما كانت بحكم القانون تنتقل من الوالد إلى أبنائه (وكان يمكن — فضلًا عن ذلك — نقلها بالوصية إلى من شاء مالكها)، وكان مالك الأرض يتقاضى من المملوك الذي يزرع له أرضه سبعين «مدمنة»[2] من الغلال لنفسه، واثنتَي عشرة «مدمنة» لزوجته، ومقدارًا معينًا من الخمر ومن الفاكهة كل عام،[3] وكل ما بقي بعد ذلك هو حق للمملوك؛ وهؤلاء المماليك هم يونان كالإسبرطيين سواءً بسواء؛ ولذا كانوا يقاومون وضاعة منزلتهم مقاومةً مُرة، وكانوا يثورون كلما وسعتهم الثورة، غير أن الإسبرطيين أعدوا لأنفسهم شرطةً سرية يقابلون بها هذا الخطر، وخشية ألَّا تكون الشرطة السرية احتياطًا كافيًا، اتخذوا إجراءً آخر يتمِّمه، وهو أن يُعلنوا الحرب مرةً في كل عامٍ على جماعة المماليك، حتى يتسنَّى للشبان الإسبرطيين أن يقتلوا من المماليك من بدا لهم عاصيًا دون أن تقع عليهم تبعة قانونية جزاء ما قتلوا، على أن الدولة — لا السادة — كان لها حق العتق لمن شاءت من هؤلاء المماليك، وكانوا بالفعل يعتقون — في حالات نادرة — إذا أبدوا شجاعةً ممتازة في ميادين القتال.

وحدث إبان القرن الثامن قبل الميلاد أن غزا الإسبرطيون بلاد مسينيا المجاورة، وأنزلوا سكانها منزلة المماليك، وبعد أن كانت إسبرطة قبل هذا الغزو تشكو ضيقًا بسكانها، جاءت هذه البلاد الجديدة، فأفرجت — مدى حين — تلك الضائقة.

كانت الإقطاعيات الزراعية من نصيب عامة الإسبرطيين، أما العلية فكانت لهم ضيعاتهم؛ إذ الإقطاعيات كانت أقسامًا من الأرض العامة توزعها الدولة على أبنائها.

ولم يكن للسكان الأحرار في الأجزاء الأخرى من لاكونيا نصيب في السلطة السياسية.

إن المواطن من الإسبرطيين له عمل واحد، وهو الحرب، التي كان يُعَد لها منذ ولادته؛ ذلك لأن رؤساء القبيلة كانوا يفحصون المواليد، ليُلقوا في العراء بمن كانت به علة منهم ولا يُسمح بالبقاء إلا لمن يرَونه قويًّا، وكان الصبيان كلهم يربَّون معًا في مدرسةٍ واحدة كبيرة حتى سن العشرين، وهدف التربية عندهم هو أن تجعل منهم رجالًا أقوياء لا يأبهون

[2] المدمنة حوالي ١٠٥ بوشل.

[3] انظر Bury في كتابه «تاريخ اليونان ج١، ص١٣٨، ويظهر أن الرجال من أهل إسبرطة كانوا يأكلون ستة أضعاف ما يأكله زوجاتهم.

للألم، ويخضعون؛ لأن هدفهم الوحيد هو أن يخرجوا جنودًا صالحين، كرَّسوا أنفسهم للدولة دون سواها.

وتبدأ الخدمة العسكرية الحقيقية في سن العشرين؛ وكان يسمح بالزواج لكل من جاوز العشرين، على شرط أن يظل الرجل حتى سن الثلاثين في «بيت الرجال» وأن يتصل بزوجته في خفاء كأنما الأمر بينهما سر أو خروج على القانون، أما بعد الثلاثين فهو مواطن كامل، وكل مواطنٍ يكون عضوًا في جماعةٍ مشتركة في العيش، يأكل طعامه مع سائر الأعضاء، وكان عليه أن يُسهم بشيءٍ من محصول إقطاعيته، ونظرية الدولة في ذلك هي ألَّا يكون مواطن إسبرطي ذا مسغبة، وألَّا يكون منهم أحدٌ ذا ثراء؛ فكان الفرض في كل مواطن أن يعيش على إقطاعيته، وما تُنتجه له، ولم يكن من حقه أن يتنازل عن إقطاعيته إلا بطريقة المنحة الحرة، ولم يكن كذلك يُسمح لأحدٍ أن يملك ذهبًا أو فضة، وكان المال يُصنع من حديدٍ حتى لقد ذهبت الأمثال ببساطة العيش عند الإسبرطيين.

ومنزلة المرأة في إسبرطة فريدة في نوعها؛ فلم تكن معزولةً كما كانت الحال مع النساء المحترمات في سائر أجزاء اليونان، بل كانت الفتيات تجتزن نفس مراحل التدريب البدني التي كان يجتازها الفتيان، بل أعجب من ذلك أن الفتيان والفتيات كانوا يقومون معًا بتمريناتهم الرياضية، وهم جميعًا عرايا الأجساد؛ فقد كانت الغاية المنشودة هي (وهنا أقتبس النص من كتاب «ليكرجوس» لبلوتار، في ترجمة «نورث»):

«أن يقوي العذارى أجسادهن بتمرينات العَدْو والمصارعة ورمي القصبة والقذف بالرمح، والقصد من ذلك هو أن يُتاح للأَجِنة التي سيحملنها بعدئذٍ أن تستمد غذاءها من جسدٍ قوي شهواني فيكونون أفضل أبدانًا، طولًا وتناسبًا، وكذلك إذا ما أكسبن أجسادهن قوةً بهذه التمرينات الرياضية، سهل عليهن أن يقاومن آلام الوضع ... وعلى الرغم من أن العذارى كن يبدون عاريات، لم يقع أحدٌ على خيانة، بل كان كل هذا اللعب مليئًا بالمرح واللهو، دون أن يشوبه شيء من رعونة الشباب.»

والرجال الذين يأبَون الزواج عندهم، «يصمهم القانون بوصمة العار»؛ ويُلزَمون — حتى في أقصى الأجواء برودة — أن يروحوا ويغدوا بأجسادٍ عارية خارج المكان الذي كان الشبان يؤدُّون فيه تمريناتهم ورقصاتهم.

ولم يكن يُسمح للنساء أن تُبدي أية عاطفة ممَّا عسى ألَّا يعود بنفع للدولة؛ فلهن أن يعبِّرن عن ازدرائهن للجبان — ويُشكَرن على ذلك لو كان المزدرَى وليدهن — لكن لم يكن لهن أن يُظهرن حزنًا إذا حُكم بالموت على من يلدن إذا ما تبيَّن أنه وليد ضعيف، أو إذا قُتل لهن ابن في الحروب، وكان سائر اليونان يعتبرون النساء الإسبرطيات نادرات في

عفافهن، لكن هذا العفاف فيهن لا ينفي أن المتزوجة العاقر لا ينبغي لها أن تعترض إذا أمرتها الدولة أن تجرب رجلًا آخر غير زوجها، لعلها تلد للدولة أبناءً؛ فالتشريع عندهم يقضي بتشجيع النسل، ويروي عنهم أرسطو أن الوالد لثلاثة أبناء يُعفى من الخدمة العسكرية، ووالد الأربعة يُعفى من كل ما تقتضيه الدولة من واجبات.

كان دستور إسبرطة مُعقدًا؛ إذ كان بها ملكان ينتميان إلى أسرتين مختلفتين، وكلاهما يتولى الملك بالوراثة، وكان أحدهما — كما اتفق — يتولى قيادة الجيش إبان الحرب، أمَّا في وقت السلم فكان لسلطانهما حدود، وفي المآدب الجماعية كانا يظفران بضعف الطعام الذي يظفر به أي إنسانٍ آخر، وإذا مات أحدهما أعلن حداد عام؛ وكانا عضوين في «مجلس الشيوخ»، وهو مجلس يتألف من ثلاثين عضوًا (منهم الملكان)، ويُشترط في الثمانية والعشرين عضوًا الباقين أن يكونوا فوق الستين، وكانوا يُنتخبون مدى الحياة من كافة المواطنين، على أن يقع الانتخاب على أبناء الطبقة الأرستقراطية وحدهم؛ وكان هذا المجلس يتولى المحاكمة في القضايا الجنائية، ويُعِد الأمور التي كان يُراد عرضها على «الجمعية العامة»، والجمعية العامة هذه قوامها المواطنون جميعًا، ولم يكن من حقها المبادأة بأي شيء، بل كانت تقتصر على قولها نعم أو لا عن أي اقتراحٍ يقدَّم لها، وبغير موافقتها لا يتم لقانونٍ صدور، لكن موافقتها هذه — وإن تكن ضرورية — فهي ليست وحدها كافية، إذ لا بُدَّ للشيوخ وللقضاة أن يعلنوا القرار قبل أن يصبح ساري المفعول.

وإلى جانب الملكين ومجلس الشيوخ والجمعية العامة كان هنالك هيئة رابعة في الحكومة، اختصت بها إسبرطة وحدها، هي «الرقباء الخمسة» الذين كانوا يُنتخبون من مجموعة المواطنين بطريقةٍ يقول عنها أرسطو إنها «مفرطة في الصبيانية»، ويقول «بري Bury» إنها في حقيقة أمرها انتخاب بالاقتراع؛ والرقباء الخمسة في الدستور عنصر «ديمقراطي»[٤] يُراد به — فيما يظهر — أن يُحدث توازنًا مع سلطة الملكين؛ ففي كل شهر يقسم الملكان يمينًا بالمحافظة على الدستور، فيقسم الرقباء يمينًا بتأييد الملكين ما داما عند قسَمهما بالمحافظة على الدستور؛ وإذا حدث لأحد الملكين أن خرج في حملةٍ

[٤] حين نتحدث عن العناصر «الديمقراطية» في الدستور الإسبرطي لا بُدَّ أن نذكر بالطبع أن المواطنين بصفةٍ عامة كانوا طبقةً حاكمة تستبد بالحكم استبدادً شنيعًا على جماعة المماليك، ولا تسمح بسلطةٍ للأحرار المقيمين في غير إسبرطة من أجزاء البلاد.

عسكرية، رافقه رقيبان ليراقبا سلوكه، والرقباء هم أيضًا بمثابة محكمة مدنية عليا، ولهم حق الحكم جنائيًّا على الملكين.

وكان المفروض أن الدستور الإسبرطي في العصور المتأخرة من الزمان القديم، يرجع إلى مشرعٍ يُدعى «ليكرجوس» قيل إنه أذاع قوانينه سنة ٨٨٥ق.م. والواقع أن النظام الإسبرطي قد نما بالتدريج شيئًا فشيئًا، وما «ليكرجوس» هذا إلا شخص أسطوري، أصله إله، واسمه معناه «طارد الذئاب»، وهو يرجع في نسبه إلى أصلٍ أركادي.

لقد أثارت إسبرطة بين سائر اليونان إعجابًا يدهشنا نحن اليوم بعض الشيء؛ ففي بداية الأمر كانت إسبرطة أقل اختلافًا عن سائر البلدان اليونانية ممَّا صارت إليه فيما بعد؛ ففي الأزمان الأولى كانت تنجب من الشعراء والفنانين من تضارع بهم غيرها من البلاد، أما حول القرن السابع قبل الميلاد — أو قبل ذلك التاريخ — فقد تبلور دستورها (الذي يعزى خطأً إلى ليكرجوس) على الصورة التي أسلفناها، فكل شيء فيها كان ضحية النصر في الحروب، ولم تعد إسبرطة تُسهم بأي نصيبٍ فيما أضافته اليونان إلى المدنية الإنسانية؛ فنحن اليوم نرى في إسبرطة نموذجًا مصغَّرًا للدولة التي كان النازيون لَيقيمونها لو ظفروا بالنصر، أمَّا اليونان قرءوا فيها شيئًا آخر، فكما يقول «بيوري»:

«إن القادم الغريب من أثينا أو ملطية في القرن الخامس، إذا ما أقبل زائرًا القرى المتنازعة التي تتألف منها تلك المدينة المتواضعة في مظهرها، غير المسورة، لم يكن يسعه الشعور بأنه قد انتقل إلى عصرٍ غَبَر منذ زمان طويل، حين كان الرجال أكثر شجاعةً وفضلًا وبساطة، لم تُفسدهم الثروة، ولم تبدِّد نفوسهم الأفكار؛ وكانت إسبرطة تبدو لفيلسوفٍ مثل أفلاطون يتأمل العلم السياسي، دولةً أقرب ما تكون الدولة للمَثَل الأعلى، أمَّا الرجل اليوناني العادي فقد كان ينظر إلى إسبرطة فيرى فيها بناءً ذا جمال فيه قسوة وفيه بساطة، كان يرى فيها مدينة دورية فيها جلال المعابد الدورية؛ فهي أمجد بكثيرٍ من مأواه الذي يسكنه لكنها لا تريح بمثل ما يريح مسكنه.»[٥]

ومن الأسباب التي دعت سائر اليونان إلى الإعجاب بإسبرطة، استقرارها؛ فالمدن اليونانية الأخرى كلها تعرَّضت للثورات، على حين ظل الدستور الإسبرطي بمنجاةٍ من التغيُّر مدى قرون، اللهم إلا زيادة تدريجية طرأت على سلطة الرقباء، وقد جاءت هذه الزيادة بوسائل قانونية وبغير انقلابٍ عنيف.

[٥] راجع تاريخ اليونان، ج١، ص١٤١.

ولسنا نُنكر أن الإسبرطيين قد نجحوا أمدًا طويلًا في غرضهم الرئيسي، وهو خلق فصيلة من المحاربين لا تجوز عليهم هزيمةٌ في قتال، ولعل معركة «ثرموبيلي» (٤٨٠ق.م.) أن تكون خير مثل لشجاعتهم على الرغم من أنها هزيمة من الوجهة الفنية؛ فثرموبيلي ممر ضيق بين الجبال، أُريد لجيش الفرس أن يتجمَّع فيه، فصد ثلاثمائة إسبرطي مع توابعهم كل الهجمات الأمامية، وأخيرًا كشف الفرس عن طريقٍ أطول يمتد خلال التلال، ونجحوا في مهاجمة اليونان من الجانبين معًا، فقُتل كل إسبرطي وهو في مكانه، إلا رجلَين كانا غائبين في إجازةٍ مرضية؛ لأنهما يشكوان من علةٍ في أعينهما تكاد تبلغ بهم حد العمى، فأصر أحدهما أن يحمله مملوكه إلى ميدان القتال، حيث لقي حتفه، أمَّا الآخر — وهو أرستوديموس — فقد قرَّر أنه أضعف بالمرض من أن يقاتل، ولم يعد إلى القتال، فلمَّا عاد إلى إسبرطة، لم يتحدَّث إليه إنسان، وأطلقوا عليه «أرستوديموس الجبان» لكنه بعد عامٍ واحد، محا عن نفسه هذا العار بموته باسلًا في موقعة «بلاتي» التي انتصر فيها الإسبرطيون.

وبعد الحرب أقام الإسبرطيون نُصبًا تذكاريًّا في مكان القتال في ثرموبيلي كتبوا عليه: «أيها القادم الغريب، أنبئ أهل «لاكيديمون» أننا نرقد ها هنا طاعةً لأوامرهم.»

دلَّ الإسبرطيون مدى أمد طويل على أنهم لا يُقهرون في البَر، ولبثوا محتفظين بسيادتهم حتى عام ٣٧١ق.م. وعندئذٍ هزمهم أهل طيبة في واقعة «لوكنزا»، فكانت هذه ختامًا لعظمتهم الحربية.

وإذا غضضنا النظر عن الحرب، فإن إسبرطة في حقيقة أمرها لم تكن قط كما ظُن بها من الوجهة النظرية، فترى هيرودوت الذي عاش في فترة مجدها، يلاحظ في دهشةٍ أنه لم يكن بين الإسبرطيين شخص واحد يمتنع عن الرشوة، على الرغم من أن ازدراء الثروة وحب الحياة البسيطة كانا من الأركان الأساسية التي تعمل التربية الإسبرطية على بنيانها، ويقال لنا إن النساء الإسبرطيات كن عفيفات، ومع ذلك حدث عدة مرات أن وارثًا معروفًا للملك، قد تخلَّى عن عرشه على أساس أنه لم يكن ابنًا لزوج أمه، ثم يقال لنا إن الإسبرطيين كانوا ذوي وطنية لا تعرف هوادة، ومع ذلك انتهى الملك «بوسانياس» الذي انتصر في واقعة «بلاتي» بخيانةٍ وطنية؛ إذ قبل الرشوة من إكزرسيس، فلو ضربنا صفحًا عن أمثال هذه الأمثلة البارزة، ألفينا السياسة الإسبرطية دائمًا ضيقة النطاق إقليمية النظرة، فلمَّا حرَّر الأثينيون يونان آسيا الصغرى والجزر المجاورة من رِبقة الفرس، كفَّت إسبرطة يدها، فما دامت أرض بلوبينوس نفسها بمأمنٍ من الخطر لم يكن ما يُصيب

اليونان الآخرين بذي خطر عندهم، وهذه النظرة الجزئية من إسبرطة، هي التي وقفت حجر عثرة في سبيل كل محاولةٍ ترمي إلى تحالفٍ فدرائي من أجزاء العالم الهليني.

ويقدِّم لنا أرسطو — الذي عاش بعد سقوط إسبرطة — صورةً عن دستورها تنم عن كراهيته الشديدة لذلك الدستور؛[٦] فما يقوله عنه يختلف اختلافًا شديدًا عمَّا يقوله سواه، حتى ليتعذَّر علينا أن نصدِّق أنه يتحدَّث عن نفس المكان الذي يتحدَّثون عنه؛ مثال ذلك قوله: «أراد المشرِّع أن يجعل الدولة كلها صلبة العود معتدلة المزاج، ونفَّذ ما أراد في حالة الرجال، لكنه أهمل النساء اللائي يعشن منغمسات في كل ضروب الشهوة والترف، والنتيجة هي أن الثروة في دولةٍ كهذه، تصبح ذات قدرٍ عند الناس أكثر ممَّا ينبغي لها، خصوصًا إذا خضع المواطنون لسلطان زوجاتهم، كما هي الحال في معظم الأجناس المحاربة … وحتى فيما يخص الشجاعة، التي لا غناء فيها في الحياة الجارية كل يوم، ولا تُطلب إلا أيام الحروب، كان تأثير النساء في لاكيديمون بالغ السوء … إن إباحية نساء لاكيديمون لم تفارقهن منذ أقدم العصور، ولم يكن أحدٌ ليتوقع منهن غير هذا؛ لأنه … حين أراد ليكرجوس — كما يروي الرواة — أن يطوي النساء تحت قوانينه، قاومنه حتى يئس من المضي في محاولته تلك.»

ويمضي في حديثه فيَتَّهم الإسبرطيين بالجشع الذي يعلِّله بعدم المساواة في توزيع الثروة، فعلى الرغم من أن الإقطاعيات لا يجوز بيعها، فإنه من الممكن — كما يقول — أن توهب أو يوصى بمن يرثها؛ ثم يضيف إلى ذلك قوله إن خمسي الأرض كلها ملك للنساء، ونتيجة ذلك قلة عظيمة في عدة المواطنين، فيقال إن المواطنين قد بلغوا يومًا عشرة آلاف، لكنهم عند هزيمة أهل طيبة لهم، كانوا أقل من ألفٍ واحد.

إن أرسطو يتوجه بنقده إلى كل نقطة في الدستور الإسبرطي، فيقول إن الرقباء غالبًا ما يكونون فقراء جدًّا، ومن ثَم تسهل رشوتهم، وإنهم يبلغون من النفوذ حدًّا يُغري الملوك أنفسهم بالتودد إليهم، حتى لقد انقلب الدستور ديمقراطيًّا صرفًا، ويقال إن الرقباء قد أسرفوا في إباحيتهم وعاشوا على نحوٍ ينافي روح الدستور، على حين ترى التزمُّت بالنسبة للمواطنين العاديين قد بلغ حدًّا لا يطاق، بحيث يضطرون اضطرارًا أن يُنفِّسوا عن أنفسهم بمتعةٍ حسية سرية لا يُقرُّها القانون.

---

[٦] راجع «السياسة»، ج٢، ٩ (١٢٦٩–١٢٧٠ ب).

كتب أرسطو ما كتبه حين كانت إسبرطة في طريق الانحلال، لكنه نوَّه عن بعض النقط تنويهًا صريحًا، بأن الفساد الذي يذكره عنها قد كان فيها منذ العصور القديمة، ومن العسير علينا ألا نصدقه؛ لأن نغمة حديثه فيها جفاف وواقعية، وهي تتفق مع ما يلقاه الناس اليوم في خبرتهم بما يترتب على الإفراط في قسوة القانون، لكن صورة إسبرطة التي احتفظ بها الناس في خيالهم ليست هي الصورة التي رسمها عنها أرسطو، بل هي الصورة الأسطورية التي رسمها بلوتارك، وهي كذلك الصورة التي أضفت عليها الفلسفة كمالًا في جمهورية أفلاطون، وتعاقبت القرون، والشبان يقرءون هذه المؤلفات، فيلهيهم الطموح أن يكونوا أشباهًا لليكرجوس، أعني أن يكونوا «ملوكًا حكماء»، فما أكثر ما ضل الإنسان حين أراد أن يوحد في نفسه المثالية وحب القوة في آنٍ معًا، وما تزال رغبته في توحيد هذين الجانبين تبعد به عن جادَّة الطريق.

إن بلوتارك هو الذي حدَّد معالم الصورة الكاذبة عن إسبرطة للقراء في العصور الوسطى والحديثة، فقد كانت إسبرطة — حين كتب بلوتارك — جزءًا من الماضي الذي يُجمله الخيال؛ إذ كان يفصله عن عصرها المجيد مقدارُ ما يفصلنا نحن عن عصر كولمبس، فمؤرخ الأنظمة السياسية لا بُدَّ أن يأخذ أقواله بحذرٍ شديد، أما من أراد أن يؤرخ للأكاذيب الأسطورية، فالصورة التي رسمها بلوتارك تكون بالغة الأهمية له. إن اليونان قد أثرت في العالم كله دائمًا — لا بسلطتها السياسية المباشرة — بل بتأثيرها في خيالهم وآمالهم ومثلهم العليا، فلئن كانت روما قد شقت لنا الطرق التي لا تزال قائمة إلى حدٍّ كبير، وسنَّت قوانين لا تزال مصدرًا لكثير من التشريعات القضائية الحديثة، فإن الذي جعل لهذه الأشياء قيمةً هو الجيش الروماني، أما اليونان فعلى الرغم من أنهم محاربون حقيقون بالإعجاب إلا أنهم لم يفتحوا فتوحًا؛ لأنهم استنفدوا معظم غضباتهم الحربية في مقاتلة بعضهم بعضًا، وكان من نصيب رجل نصف همجي — هو الإسكندر — أن ينشر الروح الهلينية في أرجاء الشرق الأدنى، وأن يجعل اليونانية هي اللغة الأدبية في مصر وسوريا والأجزاء الداخلية من آسيا الصغرى، وكان من المستحيل على اليونان أن يقوموا بهذا كله، لا لأن القوة الحربية كانت تعوزهم، بل لعدم قدرتهم على التماسك السياسي؛ ولهذا فالوسائل السياسية التي نشرت الروح الهلينية كانت دائمًا غير هلينية، على أن العبقرية اليونانية هي التي أشعلت الوحي في أممٍ أجنبية، بحيث حركتهم إلى نشر ثقافة هؤلاء الذين غزتهم تلك الأمم نفسها.

إن ما يهمُّ مؤرخ العالم، ليس هو الحروب الضئيلة التي كانت تنشب بين المدن اليونانية، ولا هو المشاغبات الخسيسة في سبيل السيادة الحزبية، بل هو الذكريات التي

احتفظت بها الإنسانية حين بلغت تلك القصة القصيرة ختامها، كما يسترجع الصاعد على الجبل ذكرى شروق جميل في جبال الألب، في حين هو يصارع يومًا عسيرًا بأنوائه وثلوجه، فإن هذه الذكريات حين ذوت شيئًا فشيئًا، تركت في أذهان الناس صور قمم معينة كانت أيام سطوع الضوء قد تألقت ببريقٍ عجيب، دون أن تمحو تلك الصور في الأذهان إدراكها أن وراء السحب جلالًا لا يزال حيًّا، وقد تنقشع عنه السحب يومًا فتظهر محاسنه، ومن تلك القمم اللوامع كان أفلاطون الذي بلغت أهميته درجةً قصوى في العصور الأولى من المسيحية، وأرسطو في كنيسة العصور الوسطى، أما بعد أن نهضت أوروبا نهضتها، وأخذ الناس يقدرون الحرية السياسية، كان أهم من وجهوا إليه أنظارهم هو بلوتارك، الذي كان له أعمق الأثر في أحرار القرن الثامن عشر من الإنجليز والفرنسيين، وفي مؤسس الولايات المتحدة، لقد كان له أثره في الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) في ألمانيا، وظل يؤثر في الفكر الألماني حتى اليوم تأثيرًا يقوم في الغالب على أساليب غير مباشرة، وكان تأثيره حسنًا من نواحٍ، سيئًا من نواحٍ أخرى، فهو سيئ فيما يخص ليكرجوس وإسبرطة، وإن ما يقوله عن ليكرجوس لذو أهمية، وسأوجز قوله هذا، حتى وإن كان في ذلك بعض التكرار.

يقول بلوتارك: إن ليكرجوس لما صمم على سن القوانين لإسبرطة جعل يضرب في فجاج الأرض لكي يدرس النظم الاجتماعية المختلفة، فأحب قوانين «كريت» التي كانت «غاية في الاستقامة والصرامة»،[٧] لكنه كره قوانين أيونيا حيث لمس «زوائد لا ضرورة لها وعبثًا لا جد فيه»، وعرف في مصر فائدة فصل الجنود عن سائر الناس، فلما عاد بعدئذٍ من أسفاره «أدخل هذا النظام في إسبرطة؛ فجعل من التجار والصناع والعمال مجموعاتٍ تنفصل إحداها عن الأخرى، فكوَّن بذلك أمةً مجيدة»، وقسم الأرض قسمةً متساوية بين أبناء إسبرطة لكي «يمحو من المدينة كل أثر للإفلاس والحسد والجشع وترف النعيم، وأن يمحو كذلك كل مظاهر الغنى والفقر»، وحرَّم استعمال النقود الذهبية والفضية، ولم يسمح بغير العملة من حديد، حتى تكون من تفاهة القيمة بحيث إذا أراد إنسانٌ أن يختزن منها شيئًا، وجد أن ما قيمته عشر «مينات» يملأ غرفةً بأسرها من غرف الدار المعدة لخزن المؤن»، وبهذه الوسيلة استطاع أن يمحو «كل العلوم الزائدة عن الحاجة والتي لا نفع فيها»؛ لأنه لن يكون هنالك من المال ما يكفي لدفع أجور من يمارس

[٧] أنا أعتمد على ترجمة «نورث North» فيما اقتبسه من بلوتارك.

تلك العلوم، وبهذا القانون نفسه صيَّر التجارة الخارجية ضربًا من ضروب المحال، فلما وجد المشتغلون بفصاحة الكلام والتوسط في فعل المنكر وبالتجارة في الحلي، أن جزاءهم سيكون نقدًا من حديد، غادروا إسبرطة، ثم أمر ليكرجوس فوق هذا كله أن يأكل الناس معًا، وأن يكون طعامهم جميعًا من نوعٍ واحد.

وظن ليكرجوس — كما ظن كثيرٌ غيره من المصلحين — أن تربية الأطفال «أهم وأعظم ما يستطيع مصلح القوانين أن يشرع له»، وكان شديد الرغبة — شأنه في ذلك شأن سائر من يقصدون قبل كل شيء إلى القوة الحربية — في رفع نسبة المواليد؛ «فالألعاب والتمرينات والرقص الذي كانت تؤديه العذارى عارياتٍ أمام الشبان، إن هو إلا استثثارات وضروب من الإغراء لهؤلاء الشبان أن يتزوجوا، وليس ما يُغريهم هنا هو الأسباب الهندسية — كما يقول أفلاطون — بل إنما يغريهم بالزواج الميل والحب الشديد»، وكان من أثر التقليد الذي يجعل الزواج في سِنيه الأولى عورةً مستورة «أن يبقى في الزوجين نار الحب مشتعلة، ويحرك في الواحد منهم رغبة جديدة في الآخر» — أو على الأقل هذا ما ارتآه بلوتارك. ويمضي بلوتارك في حديثه قائلًا إن الرجل لم يكن يساء الظن به عند الناس، إذا كان شيخًا متقدمًا في السن وله زوجة شابة، فأذِن لرجلٍ أصغر منه سنًّا أن يستولدها الأطفال. «وكان من الجائز في حكم القانون أيضًا أن الرجل الشريف إذا أحب زوجة رجل آخر … التمست من زوجها أن يسمح له بمضاجعتها وإخصاب تلك التربة القابلة ببذورٍ تُنبت الأبناء الصالحين. ولم يكن يسمح بالغيرة الحمقاء؛ لأن ليكرجوس لم يرد أن يختص الرجال بأبنائهم، بل ينبغي أن يكون الأطفال مشاعًا للصالح العام، وأراد بهذه الوسيلة نفسها كذلك أن من سيكونون أبناء الأمة لا ينبغي أن ينسلهم أي رجلٍ شاء، بل ينسلهم أشرف الرجال وحدهم»، ويمضي بلوتارك في بيان أن هذا المبدأ بعينه هو ما يسير المزارعون بمقتضاه في ماشيتهم.

كان الوالد إذا وُلِد له طفل، جاء به أمام هيئةٍ من شيوخ الأسرة لتفحصه، حتى إذا ما وجدته سليم الصحة، ردَّته إلى أبيه ليقوم على تربيته، وإلا قذفوا به في مستنقعٍ عميق من الماء، وكان الأطفال منذ البداية يخضعون لنظامٍ صارم يُعلِّم الخشونة، وهو نظام طيب من بعض وجوهه؛ فكانوا مثلًا لا يوضعون في «قماط»، وإذا بلغ الصبيان سن السابعة، أُبعدوا عن ديارهم وجُمعوا في مدرسةٍ داخلية، حيث يُقسَّمون فرقًا، كل فرقةٍ تأتمر بواحدٍ من أفرادها يمتاز من سائر الأفراد برأيه السديد وشجاعته، «وأما ما يخص التعلم فقد كانوا يتلقَّون ما يسد حاجتهم، ثم ينفقون بقية وقتهم تدريبًا على الطاعة

وعلى احتمال الألم وتحمل العمل الشاق، والصمود في القتال»، وكانوا يلعبون بأجسامٍ عارية وهم مجتمعون طيلة الوقت، وبعد أن يجاوزوا الثانية عشرة لم يكونوا يلبسون المعاطف، وكانوا دائمًا «قذرين تنبعث منهم رائحةٌ سيئة»، ولم يستحموا إلا في أيامٍ معينة من السنة، وينامون على أسرَّة من القش يمزجونه في الشتاء بالحسك، وكانوا يعلمونهم السرقة، ثم يُعاقَبون إذا ضُبطوا — لا على السرقة — بل على سوء تدبيرهم.

وكانت العلاقة الجنسية بين شخصين من جنسٍ واحد — ذكورًا أو إناثًا — نظامًا يُقره الناس في إسبرطة، وكان يخصَّص لهذا النظام جزءٌ معين في تربية المراهقين الصبيان، وكان محب الغلام يرتفع مكانةً في أعين الناس أو ينخفض حسب أفعال غلامه المحبوب، فيروي لنا بلوتارك أنه حدث مرةً أن صرخ غلام حين أوذي أثناء القتال، فحكم بالغرامة على محبه لما أبداه الغلام من جبن.

ولم يكن الإسبرطي في أية مرحلة من مراحل عمره يتمتع إلا بقليل من الحرية.

«فقد كانت حياتهم ذات الطاعة والنظام، تستمر معهم بعد أن تكتمل فيهم الرجولة التامة؛ لأنه لم يكن يسمح لأي رجلٍ أن يعيش كما يشاء، بل كانوا في مدينتهم كأنما هم يعيشون في معسكر، حيث يعلم كل إنسانٍ أي قسط من الحقوق ينبغي أن يعيش، وأي واجب عليه أن يؤديه بحكم موضعه! واختصارًا كانوا جميعًا على هذه العقيدة، وهي أنهم لم يولدوا ليخدموا أنفسهم بل ليخدموا بلدهم … ومن أفضل الأشياء وأجلِّها للسعادة، مما أدخله ليكرجوس في مدينته، الراحة والفراغ العظيمان اللذان سمح بهما لمواطنيه، وكل ما حرَّمه عليهم أثناء فراغهم هو أن يشغلوا أنفسهم بأي عملٍ سافل أو وضيع، وكذلك لم تكن بهم حاجة إلى العناية بجمع ثروة عظيمة، ما داموا يعيشون في مكانٍ ليس للمقتنيات فيه نفع ولا قيمة؛ ذلك لأن «المماليك» — وهم أسرى الحروب — كانوا يزرعون لهم الأرض ويقدمون لهم مقدارًا من الدخل كل عام.»

ويمضي بلوتارك في حديثه ليروي لنا قصة أثيني اتُّهِم بالفراغ الخالي من العمل، ولما سمع إسبرطي بهذا النبأ، صاح متعجبًا: «أروني هذا الرجل الذي اتُّهم لعيشه حياةً شريفة جديرة بالرجل المهذب.»

ثم يستأنف بلوتارك الحديث فيقول عن ليكرجوس: «إنه درَّب مواطنيه تدريبًا بحيث لا يودون ولا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، فكانوا يعيشون على نحوٍ يجعلهم متشابكين، مترافقين دائمًا، كما يتجمع النحل حول ملكتهم.»

ولم يكن يُسمح للإسبراطيين بالسفر، كلا ولا يُسمح للأجانب بالدخول في إسبرطة إلا لقضاء عمل ما؛ لأنهم كانوا يخشون أن تُفسد العادات الغريبة عنهم ما في بلادهم — لاكيديمون — من فضائل.

ويذكر بلوتارك نص القانون الذي كان يسمح لأهل إسبرطة أن يقتلوا المماليك حيثما أحسوا رغبةً في قتلهم، لكنه يأبى أن يصدق بأن قانونًا بكل هذه البشاعة يمكن أن يعزى إلى ليكرجوس؛ «لأنه يستحيل عليَّ أن أقتنع بأن ليكرجوس قد ابتكر أو شرع مثل هذا القانون الخبيث المؤذي؛ لأنني أتخيله ذا طبيعة رقيقة رحيمة، لما نراه في سائر أفعاله الأخرى من علائم الرحمة والعدل». ولو استثنيت هذه النقطة وحدها، وجدت بلوتارك لا يملك إزاء دستور إسبرطة إلا الثناء.

وسيتضح لك مدى ما أثَّرت إسبرطة على أفلاطون، الذي سنخصه الآن بالبحث، حين نقرأ وصف «مدينته الفاضلة» التي سنجعلها موضوع الفصل التالي.

الفصل الثالث عشر

مصادر آراء أفلاطون

أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثرًا، قديمًا ووسيطًا وحديثًا، وأفلاطون أعظم أثرًا من أرسطو في العصور التي جاءت بعدهما، وإنما أزعم هذا لسببين: الأول هو أن أرسطو نفسه نتيجة تفرعت عن أفلاطون، والثاني هو أن اللاهوت المسيحي والفلسفة المسيحية — على الأقل حتى القرن الثالث عشر — كانا أكثر اصطباغًا بالأفلاطونية منهما بالأرسطية، فمن الضروري — إذَن — في تاريخ الفكر الفلسفي، أن نعالج أفلاطون — وأرسطو بدرجةٍ أقل منه — معالجة أوفى مما نعالج به أي فيلسوفٍ آخر ممن سبقوهما أو لحقوهما.

وأهم الموضوعات التي تناولتها فلسفة أفلاطون هي: أولًا «مدينته الفاضلة» التي كانت أقدم ما عرف العالم من مدائن فاضلة، وإنها لكثيرة العدد. والثاني نظريته في المثل التي كانت أول محاولة تُبذل في حل مشكلة المعاني الكلية التي لا تزال حتى اليوم بغير حل. والثالث أدلته على الخلود. والرابع مذهبه في الكون. والخامس رأيه في المعرفة بأنها أقرب إلى أن تكون تذكرًا منها إلى أن تكون إدراكًا حسيًّا … لكني قبل أن أتناول أيًّا من هذه الموضوعات، سأقول كلمةً قصيرة عن حياته، وعن المؤثرات التي رسمت له آراءه السياسية والفلسفية.

وُلد أفلاطون سنة ٤٢٨–٤٢٧ق.م. في أوائل الحرب البلوبنيزية، وكان ثريًّا من الطبقة الأرستقراطية، تربطه علاقات بأفرادٍ كثيرين ممن اشتركوا في حكومة «الطغاة الثلاثين». ولما هُزمت أثينا كان لم يزل شابًّا، فاستطاع أن يعزو الهزيمة للديمقراطية التي كان الأرجح له أن يحتقرها بحكم منزلته الاجتماعية وروابطه العائلية، وقد تتلمذ على سقراط، وكان يُكنُّ له الحب العميق والاحترام الشديد، فمات سقراط على يدَي الحكم الديمقراطي، فليس إذَن بعجيبٍ أن يدير بصره نحو إسبرطة ليلتمس فيها ما يؤيد مثله الأعلى في

الدولة. لقد مهر أفلاطون في الفن الذي يتيح له أن يطلي آراءه المنافية للحرية على نحوٍ يخدع العصور التالية، التي أُعجبت بـ «الجمهورية» دون أن تتبين قط ما تنطوي عليه مقترحاتها. لقد كان موقف الناس دائمًا على صواب في ثنائهم على أفلاطون، ولو أنهم لم يكونوا أبدًا على صواب في فهمه، وذلك هو القضاء المحتوم الذي ينتظر عظماء الرجال جميعًا، أما غايتي فهي نقيض ذلك؛ لأني راغبٌ في فهمه، على أن أعامله بقدرٍ من التبجيل لا يزيد على ما أخص به مفكرًا إنجليزيًّا أو أمريكيًّا معاصرًا، أخذ نفسه بالدفاع عن الحكم الاستبدادي.

وكانت العوامل الفلسفية الخالصة التي أثَّرت في أفلاطون هي الأخرى تميل به نحو التحزب في الرأي لإسبرطة، وهذه العوامل — بصفةٍ عامة — هي فيثاغورس، وبارمنيدس، وهرقليطس، وسقراط.

فمن فيثاغورس استمد أفلاطون العناصر الأورفية في فلسفته (سواء كان ذلك عن طريق سقراط أو لم يكن)، وأعني بذلك الاتجاه الديني، والإيمان بالخلود، والقول بحياةٍ آخرة، والنغمة الكهنوتية، وكل ما ينطوي عليه تشبيهه الذي صور فيه أهل هذا العالم بقومٍ يعيشون في كهفٍ يشهدون الحقيقة، وكذلك أعني احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفي خلطًا لا يكاد يفرق فيه أحدهما عن الآخر.

واستمد من بارمنيدس الإيمان بأن العالم الواقع أبدي لا يقع في الزمن، وبأن التغير لا بُدَّ — على أسسٍ منطقية — أن يكون وهمًا.

ومن هرقليطس استقى المذهب السلبي الذي يقرر أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيءٍ ما، فإذا جمعت هذا المذهب إلى مذهب بارمنيدس انتهيت إلى النتيجة بأن المعرفة لا تُستمد من الحواس، وإنما يكونها العقل وحده، وهذا الرأي بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملاءمة.

والأرجح أن يكون قد أخذ عن سقراط اهتمامه بالمسائل الخلقية، وميله إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية منها إلى التعليلات الميكانيكية، فلقد شغلت رأسَه فكرةُ «الخير» أكثر مما شغلت رءوس الفلاسفة السابقين لسقراط، ومن العسير علينا أن نعزو هذا الجانب فيه إلى تأثير سقراط.

فكيف نجد الصلة بين هذا كله وبين إيثاره للحكومة الاستبدادية في السياسة؟

أولًا: ما دام الخير والعالم لا يقعان في الزمان، فأفضل دولة هي الدولة التي تجيء أقرب ما يمكن للنموذج السماوي، بأن يكون فيها أقل قدر مستطاع من التغير وأكثر قدر

من الكمال الثابت، على أن يكون حكامها هم أولئك الذين يفهمون الخير الأبدي أدق الفهم.

ثانيًا: كان أفلاطون — كسائر المتصوفة — يؤمن فيما يؤمن بشيء من اليقين الذي أهم ما يوصف به أنه لا يمكن نقله إلى الآخرين إلا باصطناع أسلوب معين من الحياة، فقد حاول الفيثاغوريون أن يضعوا قاعدة يمكن بمقتضاها أن يدخل العضو الجديد في جماعتهم، وهذا في صميمه ما أراد أن يفعله أفلاطون، فإذا أراد رجل أن يكون سياسيًّا ماهرًا فلا بُدَّ له أن يعرف «الخير»، ولا يستطيع أن يعرف «الخير» إلا بتربيةٍ عقلية وخلقية، فإذا سمح أولئك الذين لم ينالوا قسطًا من هذه التربية أن يشاركوا في الحكومة، فلا مناص من إفسادهم لها.

ثالثًا: لا بُدَّ من تربيةٍ طويلة لكي ننتج الحاكم الماهر على مبادئ أفلاطون؛ فقد يبدو لنا من غير الحكمة أن يُصر أفلاطون على تعليم الهندسة لديونيسيوس الشاب، طاغية سرقصة، لكي يجعل منه ملكًا صالحًا، لكن ذلك لم يكن عنه مندوحة من وجهة نظر أفلاطون؛ إذ كان متشعبًا بالتعاليم الفيثاغورية إلى حدٍّ يميل إلى الظن بأن الحكمة مستحيلة بغير رياضة، وهذا الرأي يتضمن أن توضع الحكومة في أيدي الأقلية.

رابعًا: رأى أفلاطون ما رآه معظم الفلاسفة اليونان؛ إذ رأى أن الفراغ ضروري لتحصيل الحكمة، وإذَن فلن تتوفر الحكمة لأولئك الذين يضطرون إلى العمل لكسب قوتهم، وإنما تتوفر فقط للذين يملكون وسائل العيش بغير عمل، أو للذين تزيح عنهم الدولة عبء التفكير في أمر معاشهم. وهذه وجهة نظر أرستقراطية في صميمها.

وإذا وازنَّا بين أفلاطون والأفكار الحديثة، نشأ لنا سؤالان عامَّان، وهما أولًا: هل هناك ما يصح تسميته بـ «الحكمة»؟ وثانيًا: على فرض أن «الحكمة» شيء له وجود، فهل يمكن وضع دستور يكفل لها القوة السياسية؟

«الحكمة» بمعناها المفروض لها، ليست هي أي نوع من أنواع المهارة المتخصصة في فرع بعينه، كالمهارة التي تكون لصانع الأحذية أو للطبيب أو للقائد الحربي حين يضع الخطط، بل لا بُدَّ لها أن تكون شيئًا أكثر تعميمًا من هذا، ما دام اكتسابها مفروضًا فيه أن يجعل صاحبه قادرًا على الحكم الحكيم، وأحسب أن ما أراد أفلاطون أن يقوله هو أن الحكمة قوامها معرفة الخير، وأن ما يؤيد هذا التعريف عنده هو المذهب السقراطي الذي يقول إن الإنسان لا يرتكب الإثم وهو عالم به، الذي ينتج عنه أن من يعرف ما هو الخير لا بُدَّ أن يسلك السلوك الصواب. أما هذا الرأي من وجهة نظرنا نحن، فبعيدٌ عن الواقع،

ونكون أقرب إلى الوضع الطبيعي إذا قلنا إن للناس مصالح شعبية، وإن واجب السياسي هو أن يلتمس ما يوفق بين تلك المصالح جميعًا، إنه من الممكن لأفراد الطبقة الواحدة أو الأمة الواحدة أن يشتركوا في مصلحةٍ واحدة، لكن مصلحتهم هذه ستتعارض مع سائر الطبقات أو سائر الأمم. نعم لا ريب في أن الإنسانية جمعاء تتفق في مصالح معينة، لكن هذا القدر المشترك لا يكفي لتحديد النشاط السياسي، وربما جاء يوم في المستقبل يكفي فيه هذا القدر المشترك بين الناس جميعًا للتفاهم، لكن المؤكد هو أنه لن يكفي ما دام هنالك دول ذات سيادة كثيرة العدد، وحتى إن جاء مثل هذا اليوم، فستكون أشق مهمة في التماس الصالح العام هي الوصول إلى حلولٍ تمنع التنازع بين أصحاب المصالح الخاصة المتعارضة.

ولكن حتى إذا فرضنا أن هنالك ما يصح أن يُسمى «حكمة»، فهل هنالك أي ضرب من ضروب الدستور يمكن أن يسلم الحكومة للحكماء؟ إنه لا جدال في أن الأكثريات قد تخطئ — شأنها في ذلك شأن الجمعيات العامة — بل قد وقعت تلك الأكثريات في الخطأ فعلًا، لكن الأرستقراطية ليست دائمًا متصفة بالحكمة، فما أكثر ما يكون الملوك حمقى في تصرفاتهم! وقد ارتكب البابوات أفحش الأخطاء، على الرغم من العقيدة فيهم بأنهم منزَّهون عن الخطأ. هل يمكن لأحدٍ كائنًا من كان أن يؤيد رأيًا يقول بتسليم الحكومة لخريجي الجامعات، أو حتى لعلماء الدين، أو لناسٍ وُلدوا فقراء فجمعوا ثرواتٍ عظيمة؟ إنه من الواضح أنك لن تجد مجموعةً من أبناء الأمة تربطها صفة مشتركة، بحيث ترجح أن تكون هذه المجموعة أحكم عمليًّا من الشعب بأسره.

إنه من الجائز لمقترح أن يقترح بأن نوعًا مناسبًا من التربية قد يُكسب أصحابه حكمةً سياسية، لكن عندئذٍ ينشأ سؤال هو: ماذا عسى أن تكون هذه التربية المناسبة لذلك؟ وسترى أن هذا السؤال سرعان ما تنشق الأحزاب في الإجابة عليه.

إن مشكلة إيجاد مجموعة «حكيمة» من الناس نترك الحكم في أيديها، مشكلة لا حل لها كما ترى، وذلك هو ما يقطع في النهاية بتبرير الديمقراطية.

الفصل الرابع عشر

مدينة أفلاطون الفاضلة

تتألف أهم محاورات أفلاطون — محاورة «الجمهورية» — من ثلاثة أجزاء بصفةٍ عامة؛ أولها (وهو يمتد إلى ما يقرب من نهاية الكتاب الخامس) يُعنى ببناء دولة مُثلى، وهذه الصورة من الدولة المثلى هي أول ما عرف العالم من «مدن فاضلة».

ومن النتائج التي وصل إليها أفلاطون في هذا الجزء أن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة. وأما الكتابان السادس والسابع من الجمهورية فيُعنيان بتعريف كلمة «فيلسوف»، ومناقشة هذا الأمر تؤلف الجزء الثاني. وأما الجزء الثالث فيتألف قبل كل شيء من مناقشة أنواع مختلفة من الدساتير الفعلية، ما لها من حسنات ومن سيئات.

إن الغاية الشكلية التي ترمي إليها «الجمهورية» هي أن تحدد معنى كلمة «عدالة»، لكن الحوار قد انتهى في مراحله الأولى إلى نتيجةٍ هي أنه لما كان الأيسر في كل شيء أن يُنظر إليه مكبرًا عن أن يُنظر إليه مصغرًا، فالبحث فيما يجعل الدولة العادلة عادلةً أجدى من البحث فيما يجعل الفرد العادل عادلًا، ولما كان يتحتم أن تكون العدالة إحدى صفات أفضل دولة يمكن للخيال أن يصورها، ترى أفلاطون يبدأ بتصوير تلك الدولة المثلى، وبعدئذٍ يأخذ في تحليلها ليرى أي جوانب كمالها يمكن أن يُسمى «عدلًا».

فلنبدأ نحن بوصف مدينة أفلاطون الفاضلة في تخطيطها العام، ثم نعقب على ذلك ببحث نقاط ستنشأ خلال الحديث.

يبدأ أفلاطون بتقريره أن أبناء المدينة يجب تقسيمهم ثلاث طبقات: الشعب والجنود وأولياء الأمر. وأولياء الأمر وحدهم هم الذين يؤذن لهم بتولي السلطة السياسية، وعدد أفراد هذه الطبقة أقل جدًّا من عدد الأفراد في الطبقتين الأُخريين. والظاهر أن المقصود هو أن أفراد هذه الطبقة عند بداية تطبيق هذا النظام ينتخبهم المُشرِّع، لكنهم بعد ذلك سيصبحون أصحاب حق في هذه الطبقة بحكم الوراثة في أغلب الأحوال، فلا نستثني إلا

حالات شاذَّة، حيث يجوز للطفل المتفوق من أبناء إحدى الطبقتين الدُّنيَين أن يرتقي إلى طبقة أولياء الأمر، كما يجوز لمن تبدو عليه علامات النقص من أبناء طبقة أولياء الأمر وشبانها أن ينخفض إلى واحدة من الطبقتين الأخريين.

والمشكلة الأساسية — فيما يرى أفلاطون — هي أن يستوثق من أن أولياء الأمر سيُنفذون ما أراده المشرع، وله عدة مقترحات لتحقيق هذه الغاية، بعضها تربوي، وبعضها اقتصادي، وبعضها بيلجي، وبعضها ديني، وفي كثيرٍ من الأحوال لا ندري إلى أي حدٍّ أراد أفلاطون أن تُطبَّق هذه المقترحات على الطبقتين الأخريين — أي فيما عدا طبقة أولياء الأمر — نعم إنه من الواضح أنه يريد ببعض مقترحاته أن تطبق على الجنود، لكنه معنيٌّ قبل كل شيء بأولياء الأمر وحدهم، الذين يريد لهم أن يكونوا طبقةً متميزة عن الأُخريين، مثل ما كانت فئة الجزويت في باراجواي القديمة، وفئة رجال الكنيسة في الدول الكنسية حتى سنة ١٧٨٠م، والحزب الشيوعي في جمهوريات روسيا السوفيتية في يومنا هذا.

وأول ما نعرضه للبحث هو التعليم، فالتعليم منقسم إلى شعبتين؛ الموسيقى والألعاب، ولكلٍّ من هاتين الكلمتين معنًى أوسع من معناها كما نفهمه اليوم؛ ف «الموسيقى» تشمل كل شيء في عالم الفنون،[١] و«الألعاب الرياضية» معناها كل ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته؛ ف «الموسيقى» تكاد تشمل بمعناها ما نعنيه نحن اليوم بكلمة «ثقافة»، و«الألعاب الرياضية» أوسع قليلًا مما نُسميه اليوم «تمرينات بدنية».

ومهمة الثقافة هي إعداد «السادة المهذَّبين» بالمعنى المفهوم من كلمة «جنتلمان» في إنجلترا الآن، وهو معنًى يرجع إلى أفلاطون إلى حدٍّ كبير، فأثينا في عهده كانت في وجهٍ من وجوهها شبيهة بإنجلترا في القرن التاسع عشر؛ ففي كلٍّ منهما طبقة أرستقراطية تتمتع بثروة ومنزلة اجتماعية، لكنها لا تحتكر السلطة السياسية، وفي كلٍّ منهما كانت الطبقة الأرستقراطية تحاول جهدها أن تظفر بكل ما يسعها أن تظفر به من النفوذ عن طريق التأثير بسلوك أفرادها، لكن الأرستقراطية في مدينة أفلاطون الفاضلة تحكم حكمًا مطلقًا من كل قيد.

[١] نلاحظ العلاقة اللغوية بين كلمتَي music التي معناها موسيقى، وكلمة muse التي معناها ربة الفنون. (المعرِّب)

والظاهر أن التعليم كان يُعنى أول ما يُعنى بغرس صفات الرصانة وحسن الذوق والشجاعة، فلا بُدَّ أن تُفرض منذ البداية رقابةٌ شديدة على كل ما عسى أن يطالعه الناشئون من آداب، وما ينصتون إليه من موسيقى. ولم يكن يُسمح للأمهات والمرضعات أن يقصصن على أطفالهن إلا قصصًا اعتمدتها السلطة المختصة، فلا يجوز قراءة هومر وهزيود لعدة أسباب؛ أولًا: لأنهما يصوران الآلهة في سلوكٍ شائن أحيانًا، وذلك لا يربي النشء تربيةً قويمة، فلا بُدَّ أن نعلِّم الصغار أن الشر يستحيل صدوره عن الآلهة؛ لأن الآلهة لم يخلقوا كل شيء، إنما خلقوا الأشياء الخيِّرة وحدها. وثانيًا: لأن في هومر وهزيود أشياء أُريدَ بها أن تبث الخوف من الموت في نفوس القراء، مع أننا يجب أن نبذل قصارى جهدنا في تعليم أبنائنا أن يُقبِلوا على الموت راضين في ساحة القتال، لا بُدَّ أن نُعلم أبناءنا أن العبودية شرٌّ من الموت؛ ولهذا لا ينبغي أن يستمعوا إلى قصص فيها رجال صالحون يبكون ويُوَلولون، حتى إن كان ذلك بسبب موت أصدقائهم. وثالثًا: لأن الذوق المُرهَف يقتضي ألا يضحك الإنسان بالقهقهة العالية أبدًا، ومع ذلك ترى هومر يتحدث عن «ضحك لا ينقضي بين الآلهة المباركة»، فكيف يستطيع مدرسٌ أن يؤنِّب الناشبين على خفة الطرب تأنيبًا فعالًا، إذا أجابه الصِّبية بذكر هذه العبارة؟ ورابعًا: لأن في هومر فقراتٍ تُعلي من شأن المآدب الفنية بآكلها، وأخرى تصنف شهوات الآلهة، ومثل هذه الفقرات لا يشجع على الاعتدال (لقد اعترض العميد «إنج» — وهو أفلاطوني مخلِص لمذهبه — على سطرٍ وردَ في ترنيمةٍ مشهورة، وهو: «صياح أولئك الذين ظفروا بالنصر، وغناء أولئك الذين أدبوا الولائم»، وهو سطرٌ وارد في وصفِ ما يحدث لآلهة السماء من ضروب المرح)، كذلك لا ينبغي أن يكون ثَمَّت قصص يَسعد فيها الأشرار ويَشقى الأخيار؛ لأن الأثر الخلقي لهذا على العقول الناشئة قد يكون غاية في السوء، فلا مناص من حذف الشعراء على هذه الأسس كلها.

ويمضي أفلاطون بعد ذلك إلى مناقشةٍ عجيبة عن الأدب المسرحي، فيقول إن الرجل ينبغي له أن ينفر من محاكاة الرجل الشرير، فأما ومعظم المسرحيات يحتوي على أشرار، فلا مناص للأديب المسرحي وللممثل الذي يقوم بدور الشرير، من أن يحاكيا سلوك أناس اقترفوا مختلف الآثام، بل لا يقتصر الأمر على المجرمين، إنما على الرجال الأعلين ألا يحاكوا النساء والعبيد والسافلين بصفةٍ عامة (ففي اليونان، كما كانت الحال في إنجلترا في عهد اليصابات، كان الرجال يقومون على المسرح بأدوار النساء)، وعلى ذلك فإذا كان لا بُدَّ لنا أن نسمح بالأدب المسرحي إطلاقًا، فلا ينبغي قط أن نذكر من الأشخاص إلا أبطالًا ذكورًا

لا يعيبهم نقص كائنًا ما كان، وينتمون إلى مولدٍ طيب، ومن الواضح أن هذا مستحيل؛ ولذا لا يتردد أفلاطون في طرد المسرحيين من مدينته:

«إذا ما جاءنا أحدٌ من هؤلاء السادة المَهَرة في فن المحاكاة، الذين يستطيعون أن يحاكوا أي شيءٍ شاءوا، وعرض علينا أن يُبدي فنه وشعره، ركعنا تمجيدًا، باعتباره رجلًا لطيفًا مقدسًا عجيبًا، لكننا لا بُدَّ عندئذٍ أن نذكر له أيضًا أن أمثاله يحرم عليهم العيش في دولتنا، بحكم القانون، وهكذا بعد أن نُعطره بالعطر المقدس، ونضع على جبهته إكليلًا من الصوف، سنبعث به إلى مدينةٍ أخرى.»

وبعد ذلك ننتقل إلى الرقابة على الموسيقى (بالمعنى الحديث للكلمة)، فتحرم الأنغام الليدية والأيونية؛ الأولى لأنها تُعبر عن الأسى، والثانية لأن بها انحلالًا. ولا يُسمح إلا بالأنغام الدورية (للشجاعة) والأنغام الفريجية (لضبط النفس). وينبغي للتوقيعات الجائز عزفُها أن تكون بسيطة، وأن تكون مما يُعبر عن حياةٍ باسلة متسقة الأجزاء.

ولا بُدَّ أن يجيء تدريب البدن على درجةٍ شديدة من العنف، فلا يجوز لأحدٍ أن يأكل سمكًا، أو لحمًا غير الشواء، ولا يجوز كذلك أن يوضع على الطعام أي نوعٍ من المرق، ولا أن تقدم الحلوى، ويقول أفلاطون إن من ينشأ على نظامه في الطعام لن يكون به حاجة إلى طبيب.

ولا يُسمح للشُّبَّان — إلى سنٍّ معينة — أن تقع أعينهم على قبح أو رذيلة، حتى إذا ما حلَّت الساعة المناسبة، أُطلِعوا على «مثيرات» على هيئة مفزعات لا ينبغي أن تبث فيهم الفزع، ولذائذ خبيثة لا ينبغي أن تعمل فيهم على إغواء الإرادة، ولن يُحكم على الشبان بالصلاحية للانخراط في طبقة الحراس إلا بعد مقاومتهم لهذه المِحن.

ولا بُدَّ للصغار قبل اكتمال نموهم أن يشهدوا الحرب، وإن لم يجز لهم الاشتراك بأنفسهم في القتال.

أما في الجانب الاقتصادي، فيقترح أفلاطون شيوعيةً تتناول كل شيء في طبقة أولياء الأمر، وكذلك (فيما أظن) طبقة الجنود، ولو أنه لم يكن صريحًا كل الصراحة فيما يختص بهذه الطبقة، أما أولياء الأمر فينبغي أن تكون لهم دور صغيرة وأن يكون طعامهم بسيطًا، ولا بُدَّ أن يعيشوا كما لو كانوا في معسكر، يأكلون معًا جماعات، وليس لهم أن يُقنِّنوا ملكًا خاصًّا إلا ما كان ذا ضرورة بالغة. ويَحرم استعمال الذهب والفضة، إنهم لن يكونوا أغنياء، لكن هذا لا ينفي قط أن يكونوا سعداء، على أن غاية المدينة هي خير الجميع، لا سعادة طبقة دون سائر الطبقات. إن الغنى والفقر كليهما ضار، وليس لأيهما

وجود في مدينة أفلاطون. وله عبارة غريبة عن الحرب إذ يقول: إنه سيَسهل على مدينته أن تشتري الحلفاء في الحرب، ما دامت ستستغني عن نصيبها في مغانم النصر.

وترى سقراط الأفلاطوني يأخذ في تطبيق الشيوعية على الأسرة وهو كاره فيما يدعي، فيقول إن الأصدقاء لا بُدَّ لهم أن يشتركوا في كل شيء، وفي ذلك النساء والأبناء، وهو يعترف أن ذلك سيستتبع مشكلات، ولكن يظن أنها مشكلات لا يستحيل التغلب عليها؛ فأولًا لا بُدَّ أن تتلقى البنات نفس ما يتلقاه البنون من تعليم، فيتعلمن الموسيقى والألعاب وفن القتال مع الصبيان جنبًا إلى جنب، ومن حق النساء أن يكُنَّ على أتم مساواة بالرجال في كل شيء؛ فنفس التعليم الذي يجعل من الرجل وليًّا للأمر طبعًا، سيجعل من المرأة ولية للأمر كذلك؛ لأن الطبيعة الأساسية في كليهما واحدة. ولا شك أن هنالك فروقًا بين الرجال والنساء، لكن هذه الفروق لا شأن لها بالسياسة؛ فبعض النساء فلسفيُّ النزعة، ويستطيع أن يتولى شئون الحكم، وبعضهن حربيُّ الصبغة، ويمكن أن تكُنَّ جندياتٍ ماهرات.

فإذا ما فرغ المشرِّع من انتقاء الحراس — خليطًا من رجال ونساء — أمر بأن يشترك الجميع في مسكنهم ومأكلهم، وأما الزواج، كما نفهمه، فسيَطرأ عليه تغييرٌ جوهري؛[٢] ففي حفلاتٍ خاصة يُعَد نفر من الأزواج والزوجات، ويُضبط العدد بحيث يلائم النسبة المطلوبة للمحافظة على ثبات عدد السكان، وعندئذٍ يأخذ الزوج زوجة بالاقتراع — كما يوهمون — أما حقيقة الواقع فهي أن حكام المدينة سيُشرِفون على عملية الاقتراع بحيث تتفق مع ما ينشُدونه من مبادئ وراثية تعين على إنتاج نسل قويم، وسيجعلون همهم أن ينسل خير الرجال أكبر عدد من الأبناء، ويؤخذ الأبناء جميعًا من والديهم ساعة الميلاد، وستُتخذ الحيطة العظيمة ألا يعرف والدٌ ولده، وسيُلقى بالأطفال الشائهين أو الهابطين من والدَين ناقصين في مَلَكاتهم، سيُلقى بهم في مكانٍ مجهول غريب، فذلك ما ينبغي فِعله إزاءهم.

ويُعتبر الأطفال الذين يولدون من زواج لم تُقره الدولة أبناء سِفاح، وينبغي أن تكون الأمهات بين العشرين والأربعين، وأن يكون الآباء بين خمسة وعشرين وخمسة وخمسين، أما فيما عدا هذه الأعمار فيُباح اللقاء الجنسي حرًّا من القيود، على أن يكون الإجهاض أو قتل الأطفال أمرًا إجباريًّا. وليس للزوج والزوجة — في «الزواج» الذي تهيئه الدولة —

[٢] «سيكون هؤلاء النسوة — بغير استثناء — زوجات مشاعًا لهؤلاء الرجال، ولن يختص رجل بزوجة له وحده.»

أي رأي، فيكفي حافزًا لهما على الاتصال أنهما يؤديان واجبًا نحو الدولة، بدل أن يكون الحافز عاطفة من تلك العواطف المبتذَلة التي كان يتغنَّى بها الشعراء الذين أقصتهم الدولة عن أرضها.

ولما كان كل ولد يجهل والدَيه، فسيُسمى كل رجل «والدًا» ما دامت سنه تُجيز أن يكون له والدًا، وقُل هذا في «الأم» و«الأخ» و«الأخت» (يحدث هذا في بعض القبائل الهمجية، وكان مصدرًا لكثير من الحيرة عند المبشرين). ولا يجوز زواج بين «والد» و«ابنة» أو بين «أم» و«ابن»، وكذلك يمتنع بصفةٍ عامة — لا بصفةٍ مطلقة — الزواج بين «أخ» و«أخت» (أظن لو فكَّر أفلاطون في هذا القول تفكيرًا دقيقًا لوجد أنه بذلك يمنع كل الزواج، اللهم إلا زواج الأخ والأخت في الحالات النادرة التي يشير إليها).

والمفروض أن تظل العواطف الحاضرة المتصلة بهذه الكلمات، «أب» «أم» «ابن» «ابنة»، قائمةً في التنظيم الجديد عند أفلاطون؛ فمثلًا لا يجوز لشابٍّ أن يضرب شيخًا؛ إذ قد يكون ذلك الشيخ المضروب أباه.

والحسنة المرجوَّة من هذا كله، هي بالطبع أن تقلَّ إلى أصغر حدٍّ ممكن عواطفُ الملكية الخاصة، وبذلك تزول الحوائل التي تقف في سبيل الروح القومية، وفي سبيل الرضا بانعدام الملكية الخاصة، وقد كان الدافع إلى عزوبة رجال الكنيسة شيئًا من هذا القبيل إلى حدٍّ كبير.[٣]

وأنتقل أخيرًا إلى الجانب الديني من نظام أفلاطون. ولست أحصر تفكيري الآن في الآلهة اليونانية التي يعبدها الناس، بل أفكر في أساطير معينة على الحكومة أن تبثها في النفوس، فيقول أفلاطون صراحةً إن الكذب من حق الحكومة، كما أن إعطاء الدواء من حق الأطباء؛ فقد رأينا فيما سلف أن الحكومة من حقها أن تخدع الناس في ادعائها أنها تنظم الزواج على أساس الاقتراع، لكن هذا النوع من الكذب لا يتصل بأمر من أمور الدين.

وهنالك «أكذوبة سلطانية واحدة» يرجو أفلاطون أن تجوز على الحكام أنفسهم، وعلى كل حال فهي لا شك خادعة لسائر المدينة، وهو يفصل هذه «الأكذوبة» تفصيلًا شديدًا، وأهم جوانب الأكذوبة هو العقيدة بأن الله قد خلق الناس ثلاثة أنواع؛ فخيرهم مصنوع من ذهب، ويأتي بعد هؤلاء قوم من فضة، وأما طغام الناس فمن نحاس أو حديد؛ فأما من خُلقوا من ذهب فأولئك يصلحون للحكم، ومن خُلقوا من فضة فأولئك

[٣] انظر كتاب «تاريخ عزوبة رجال الكنيسة» لمؤلفه Henry C. Lea.

هم الجنود، وأما بقية الناس فيؤدون العمل اليدوي. والأغلب — وليس دائمًا — أن ينتمي الأبناء إلى نفس الطبقة التي كان ينتمي إليها آباؤهم. فإذا لم يكن أمرهم كذلك، فلا بُدَّ من رفعهم أو خفضهم حسب ما تقتضيه الحال. ولئن كان من العسير أن تقنع أبناء هذا الجيل بصدق هذه الأسطورة، فإنك تستطيع أن تنشئ الجيل المقبل وما يتلوه من أجيال تنشئةً لا تميل بهم إلى الشك في صدقها.

وإن أفلاطون لعلى صواب في رأيه بأن العقيدة في صدق هذه الأسطورة يمكن أن تتكون في مدى جيلين، فقد تعلم اليابانيون منذ سنة ١٨٦٨م أن الميكادو قد هبط من إلهة الشمس، وأن اليابان قد تم خلقها قبل أن يُخلَق سائر العالم، وكل من يثير الريبة في هذه العقائد من بين أساتذة الجامعات، حتى إن كان ذلك في بحثه العلمي، يُطرد لمجافاته للروح اليابانية، أما الذي غاب عن أفلاطون إدراكه — فيما يظهر — فهو أن قبول الناس لأمثال هذه الأساطير بالقوة لا يتفق وروح الفلسفة، ويتضمن ضربًا من التعليم يشل الذكاء.

يصل أفلاطون في الكتاب الرابع من الجمهورية إلى تعريف «العدالة»، وهو الهدف المزعوم من المحاورة كلها. والعدالة قوامها — فيما يرى — أن يؤدي كل إنسانٍ عمله الخاص به دون أن يتدخل في عملٍ سواء؛ فالمدينة «عادلة» إذا قام الصانع والجندي والحاكم كلٌّ بعمله دون أن يتدخل في أعمال الطبقتَين الأُخريين.

وإنه لمبدأ يدعو إلى كل إعجاب أن يهتم كل إنسان بما هو معني به، لكن ذلك يوشك ألا يتفق في شيء مع ما يُسميه الإنسان الحديث «عدالة» بحيث تكون التسمية استعمالًا طبيعيًّا لألفاظ اللغة، إن الكلمة اليونانية التي ترجمناها بلفظ العدالة إنما كانت تدل عندهم على فكرةٍ غاية في الأهمية في التفكير اليوناني، وليس في لغاتنا مرادف لها يطابقها أتم التطابق، وجديرٌ بنا أن نستعيد ها هنا ما قاله أنكسمندر: «لقد قُضي على الأشياء أن تعود من جديد إلى الأصل الذي نشأت منه؛ لأنها يعوض بعضها بعضًا، ويرضي بعضها بعضًا، بحيث يرد كلٌّ ما اقترفه من إجحافٍ حسب الوقت المعين.»

فقبل أن تبدأ الفلسفة، كان لليونان نظرية أو شعور خاص بالكون، لك أن تصفه بأنه ديني أو خلقي، وبناءً على هذه النظرية كان لكل شخص ولكل شيء مكانٌ معين ووظيفة معينة، ولم يكن ذلك أمرًا صادرًا من زيوس؛ لأن زيوس نفسه خاضع لنفس القانون الذي يخضع له كل شيء، وإنما ترتبط النظرية بفكرة القضاء أو الضرورة، وهي تنطبق بكل دقة على الأجرام السماوية، لكنه حيث يعنف النشاط، يحدث ميل إلى

مجاوزة الحدود المفروضة؛ ومن ثَم تنشأ البغضاء، فهنالك نوع من القانون المجرد الذي يعلو على آلهة الأولمب أنفسهم، يعاقب المعتدين، ويرى النظام الأزلي الذي يحاول المعتدي أن يفسده، وانتقلت إلى الفلسفة هذه النظرية بأسرها، التي ربما كانت في بدايتها موضع إيمان الناس بغير وعيٍ عقلي لفحواها، وإنك لتلمسها في المذاهب الكونية التي تقول بقيام تعاند بين الأشياء — كمذهبَي هرقليطس وأمباذقليس — كما تلمسها في المذاهب الواحدية — بارمنيدس — فهي مصدر الإيمان بالقانون الطبيعي، والقانون البشري على السواء، وواضحٌ أنها متضمَّنة في فكرة أفلاطون عن العدالة.

إن كلمة «العدالة» كما هي مستعمَلة حتى اليوم في القانون، أقرب شبهًا بفكرة أفلاطون، منها وهي مستعمَلة في النظريات السياسية، فقد مال بنا الرأي الديمقراطي إلى ربط العدالة بالمساواة، مع أن العدالة لم تكن تقتضي مساواةً عند أفلاطون. أما «العدالة» بالمعنى الذي يكاد يكون مرادفًا لكلمة «قانون» — وذلك واضح من قولنا «ساحات العدالة» حين نريد محاكم القانون — فأهم ما يعنيها هو حقوق الملكية، التي لا شأن لها بالمساواة، وأول تعريف يقترح في بداية «الجمهورية» لكلمة «عدالة» هو أن قوامها وفاء الديون، وسرعان ما يضرب المتحاورون صفحًا عن هذا التعريف، على أساس أنه غير جامع للحالات كلها، لكن شيئًا منه يظل باقيًا في التعريف النهائي.

وجدير بنا أن نلاحظ عدة ملاحظات على تعريف أفلاطون؛ فأولًا: من الممكن في نظره أن يقع تفاوت في السلطة والحقوق دون أن يكون في ذلك ما بنا في العدالة، فالسلطة كلها من حق أولياء الأمر؛ لأنهم أحكم أعضاء المجتمع. وفي رأي أفلاطون أن الظلم لا يقع في هذا الصدد إلا إذا كان بين أفراد الطبقتين الأُخريَين من هم أحكم من بعض أولياء الأمر؛ ولهذا ترى أفلاطون يتحوَّط لذلك فيُجيز رفع المواطنين أو خفضهم، ولو أنه يعتقد أن ميزتَي المولد الطيب والتعليم الجيد ستؤديان إلى نتيجة في معظم الحالات، وهي أن يجيء أبناء أولياء الأمر أفضل من أبناء الآخرين. إنه لو كان من الممكن أن يقوم علمٌ أكثر دقة بشئون الحكم، ولو كنا على يقينٍ أكثر بأن الناس سيلتزمون طاعة الحكومة فيما تأمرهم به، لأمكن أن نجد كثيرًا من المبررات التي تؤيد نظام أفلاطون، فلن تجد أحدًا من رأيه أنه من الظلم أن تنتقي خير اللاعبين لفريق كرة القدم، مهما تعظم سيادتهم على غيرهم بانتخابهم لذلك الفريق. نعم إنه لو كانت لعبة الكرة تجري على القواعد الديمقراطية التي كانت تجري عليها حكومة أثينا، لانتخبت الجامعة من الجامعات من يمثلونها من الطلاب على أساس الاقتراع، لكنه من العسير في شئون الحكم أن تعرف من هم أمهر

الناس، كما أنه يتعذر عليك أن توقن بأن السياسي سيستخدم مهارته في صالح الناس أكثر مما يستخدمها في صالح نفسه أو طبقته أو حزبه أو أشياع مذهبه الديني.

وثانيًا: إن تعريف أفلاطون لـ «العدالة» يقوم على فرض أن هنالك دولة منظمة، إما على الأسس التقليدية، وإما على الأسس التي يقترحها بحيث تحقق في مجموعها مثلًا خُلقيًّا أعلى، فهو يقول إن العدالة قوامها أن يؤدي كل فردٍ مهنته، لكن ما مهنة الفرد؟ إنه في دولةٍ مثل مصر القديمة، أو مثل مملكة «إتكا»، أعني حين تظل الدولة جيلًا بعد جيل لا يطرأ عليها تغير، تكون مهنة الفرد هي مهنة أبيه، ولا تنشأ في سبيل ذلك مشاكل، لكن الفرد في دولة أفلاطون ليس له أب شرعي، فمهنته بناءً على ذلك لا بُدَّ أن تتقرر إما وفق ذوقه الخاص، وإما حسب ما تحكم به الدولة على استعداداته، وواضحٌ أن الحالة الثانية هي ما يريده أفلاطون، لكن هناك أنواعًا من العمل — رغم ما تتطلبه من مهارةٍ فائقة — قد يُظَن بها السوء، هذا مثلًا ما يراه أفلاطون في الشعر، وما أراه أنا في عمل نابليون؛ وإذَن فغايات الحكومة أمرٌ جوهري في تحديد ما يصبح أن يكون مهنة الفرد، وعلى الرغم من أن الحكام جميعًا لا بُدَّ أن يكونوا من الفلاسفة فلا يُنتظر منهم أن يأتوا بجديد؛ لأنه يُتوقع من الفيلسوف أن يلبث طول عمره رجلًا له القدرة على الفهم فيوافق على ما يراه هو.

وإذا سألنا: ماذا يُنتظر لجمهورية أفلاطون أن تؤديه؟ كان الجواب أقرب إلى الابتذال؛ لأنه سيقول إنها ستظفر بالنصر في الحروب على مجموعات من السكان تقرب في عددها سكان مدينته، وستضمن معيشة لفئةٍ قليلة معينة من الناس، لكنها، في ظنٍّ راجح يَقرب من اليقين، لن تنتج فنًّا ولا علمًا، بسبب تصلُّب أوضاعها، وستكون في هذا الصدد — وفي غيره — شبيهة بإسبرطة. فعلى الرغم من كل ما يقال عن الجمهورية من كلامٍ جميل، فإنها لن تؤدي أكثر من المهارة في الحرب وإعداد الطعام للأهلين، لقد عاش أفلاطون في عصرٍ شهدت أثينا فيه المجاعة والهزيمة، فربما ظن — على غير وعي منه — أن اجتناب هذين الشرين هو خير ما يمكن للسياسة أن تؤديه.

وواضحٌ أن «المدينة الفاضلة» — إذا أراد بها صاحبها الجد — فلا بُدَّ أن تجيء معبرةً عن مُثله العليا، فلنبحث قليلًا فيما نعنيه بعبارة «مثل عليا»، إن أول ما نذكره عنها أنها مرغوبة ممن يؤمنون بها، لكنها ليست مرغوبة على نفس الصور التي يرغب بها إنسان في أسباب راحته الشخصية، كالطعام والمأوى؛ فالذي يُفرق بين «المثل الأعلى» وبين الشيء العادي حين يكون موضع رغبة الإنسان، هو أن الأول ليس متصلًا بالصالح الشخصي،

إنه شيءٌ لا يتصل قط (في الظاهر على الأقل) بذات الشخص الذي يشعر بالرغبة فيه؛ ولذا يكون — من الوجهة النظرية — قابلًا لأن يصبح موضع الرغبة من كل إنسان، وعلى ذلك يمكننا تعريف «المثل الأعلى» بقولنا إنه شيء تتعلق به الرغبة دون أن يكون الراغب فيه مركز الانتباه في هواه الشخصي، وعلى شرط أن يتمنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى موضع رغبة من كل إنسانٍ آخر؛ فقد تكون رغبتي هي أن يجد كل إنسان طعامًا يكفيه، وأن يعطف كل إنسان على كل إنسان وهكذا، وإذا تعلقت رغبتي بشيء من هذا القبيل، رغبت كذلك في أن يكون محل رغبة من الناس جميعًا، وعلى هذا النحو يمكنني أن أنشئ ما يبدو في ظاهره بناءً أخلاقيًّا غير شخصي، ولو أنه في حقيقة أمره يقوم على أسس من رغباتي الشخصية؛ لأن الرغبة ما زالت رغبتي، حتى ولو لم يكن الشيء المرغوب فيه متصلًا بشخصي، فمثلًا قد يتمنى إنسانٌ أن يفهم العلم كل إنسان، ويتمنى آخر أن يبدر الفن كل إنسان، فالذي يفرق بين رغبتَيهما هو اختلاف في تكوينهما الشخصي.

ويتجلى العنصر الشخصي إذا ما اقتضى الأمر تعارضًا في الرأي، فافرض مثلًا أن شخصًا قال لك: «إنك مخطئ في أمنيتك لكل إنسانٍ أن يكون سعيدًا، إن واجبك هو أن تتمنى السعادة للألمان، والشقاء لكل من عداهم.» فها هنا كلمة «واجبك» قد يكون معناها أن هذا ما يتمنى لي المتكلم أن أرغب فيه، وقد أجيبه بأنني لما كنت غير ألماني، فمن المستحيل عليَّ من الوجهة النفسية أن أتمنى الشقاء لكل من عدا الألمان، لكن جوابي هذا يبدو ناقصًا.

وكذلك قد ينشأ اصطراع في الرأي حول مثل عليا خالصة من الأهواء الشخصية، فالبطل الذي يدعو إليه نيتشه يختلف عن القديس المسيحي، ومع ذلك فكلاهما موضع إعجاب غير صادر عن مصلحةٍ شخصية، فأشياع نيتشه يُعجبون بالأول، والمسيحيون يُعجبون بالثاني، فكيف لنا أن نحكم لأحد الفريقين إلا على أساس من أهوائنا؟ ومع ذلك، فإذا لم نجد غير أهوائنا نحتكم إليها، فإن الخلاف الأخلاقي لا يمكن أن يقر إلا باستمالة فريق لعواطف الفريق الآخر؛ فإن لم يفلح، فبالقوة. وقد ينتهي الأمر — في آخر الأمر — إلى الحرب بين الفريقين، إنه في مقدورنا — إذا ما كان اختلافنا على أمرٍ من أمور الواقع — أن نرجع إلى العلم والطرائق العلمية في ملاحظة الواقع، لكنني لا أرى شيئًا شبيهًا بهذا في المشكلات التي تتصل في النهاية بأسسٍ أخلاقية، ومع ذلك فلو كان هذا هو الواقع في حقيقته، فالمنازعات الأخلاقية تحوِّر من نفسها بحيث تصبح تنازعًا على القوة — بما في ذلك قوة الدعاية.

وقد بسطت هذه الوجهة من النظر، في صورةٍ ينقصها التهذيب، في الكتاب الأول من «الجمهورية» على لسان ثراسيماكوس الذي كان شخصًا حقيقيًّا، كالأكثرية الغالبة من الشخصيات الواردة في محاورات أفلاطون، كان ثراسيماكوس سوفسطائيًّا من مشالسيدون، وكان معلمًا مشهورًا للبلاغة، وهو مذكور في الملهاة الأولى التي ظهرت لأرستوفان عام ٥٢٧ق.م. فترى سقراط (في الجمهورية) قد لبث حينًا يناقش بروحٍ وديةٍ معنى العدالة مع شيخٍ كهل اسمه سيفالوس، ومع أخوين لأفلاطون أكبر منه، هما جلوكون وأديمانتوس، وكان ثراسيماكوس يستمع لمحاورتهم في قلقٍ متزايد، ثم لم يلبث أن قطع عليهم الحديث باحتجاجٍ عنيف على هذا الهذر الصبياني الذي ينطقون به، وأعلن في صراحةٍ قوية أن «العدالة ليست سوى صالح الأقوى».

وفنَّد سقراط هذه الوجهة من النظر تفنيدًا راوغ فيه، دون أن يواجهها بما هي جديرة به من عناية، مع أنها تثير المشكلة الرئيسة في الأخلاق والسياسة، وهي: هل هناك معيار — كائنًا ما كان — لـ «الخير» و«الشر» إلا ما يشتهيه الشخص المستعمل لهاتين الكلمتين؟ فإذا لم يكن ثَمَّت معيار ثابت، فالظاهر أن كثيرًا من النتائج التي ينزعها ثراسيماكوس، لا مناص من التسليم بصحته، ومع ذلك فكيف لنا أن نقول إن مثل هذا المعيار موجود؟

وها هنا يجيب الدين إجابةً بسيطة للوهلة الأولى، وهي أن الله هو الذي يقرر ما هو خير وما هو شر، فالفرد من الناس إذا اتحدَّت مشيئته مع مشيئة الله كان خيرًا، ومع ذلك فليس هذا الجواب بمتفقٍ كل الاتفاق مع ما تتطلبه العقيدة الدينية الأصلية، فرجال اللاهوت يقولون إن الله خير، وذلك يقتضي أن يكون ثَمَّت معيار للخير مستقل عن إرادة الله، وعلى ذلك فنحن مضطرون أن نواجه السؤال الآتي: هل هناك حق موضوعي أو باطل موضوعي في مثل هذه العبارة «اللذة خير» بنفس المعنى الذي ينطبق على قولنا «الثلج أبيض»؟

ولا بُدَّ لك من نقاشٍ طويل جدًّا حتى تستطيع الجواب على هذا السؤال، فقد يظن بعض الناس أننا نستطيع — في حدود أغراضنا العملية — أن نجتنب النتيجة الرئيسة التي تتفرع عن هذا، ونقول: «لست أعرف المقصود من كلمتَي «حق موضوعي»، لكني سأعد العبارة «صحيحة» إذا اتفق كل الباحثين في موضوعها — أو أكثريَّتهم الغالبة — على تأييدها.» وبهذا المعنى يكون قولنا إن الثلج أبيض قولًا «صحيحًا»، وكذلك قولنا بأن قيصر قد قُتِل اغتيالًا، وأن الماء مركَّب من إيدروجين وأوكسجين وهكذا، عندئذٍ تواجهنا

مشكلةٌ مرجعها إلى الأمر الواقع، وهي: هل في الأخلاق عبارات اتُّفِقَ عليها بمثل ما اتُّفِقَ على العبارات السالفة؟ فلو كان فيها مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، صلحت أساسًا لقواعد السلوك الشخصي وللنظرية السياسية على السواء. أما إذا لم يكن هناك مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، فنحن مضطرون إلى الاشتباك الفعلي في نزاع يستند إلى القوة أو إلى الدعاية أو إلى كليهما — مهما تكن الحقيقة الفلسفية في أمر هذا النزاع — أقول إننا مضطرون إلى الاشتباك في نزاع حيثما ظهر خلافٌ أخلاقي لا سبيل إلى فضه بالاتفاق بين جماعاتٍ قوية.

وهذه مشكلة لا يعترف أفلاطون بوجودها، فعلى الرغم من أن فنه المسرحي قد أغراه ببسط وجهة نظر ثراسيماكوس بسطًا قويًّا، فلم يكن على وعيٍ تام بكل ما فيها من قوة، واستباح لنفسه أن يكون مجحفًا غاية الإجحاف في تفنيدها بالحجة، فهو مقتنع أن هنالك شيئًا اسمه «الخير»، وأن الإنسان يمكنه أن يتحقق من طبيعة ذلك «الخير»؛ فإذا ما اختلف عليه الناس، فأحد المختلفين على الأقل مخطئ من الوجهة العقلية، على نحو ما تكون الحال لو كان الاختلاف اختلافًا علميًّا قائمًا على أمرٍ من أمور الواقع.

إن اختلاف الرأي بين أفلاطون وثراسيماكوس غاية في الأهمية، لكنه اختلاف يكتفي مؤرخ الفلسفة بذكره دون أن يحكم فيه برأي؛ فأفلاطون يعتقد أنه يستطيع أن يبرهن على أن جمهوريته المثلى خير، كما قد يعتقد الديمقراطي الذي يؤمن بموضوعية الأخلاق أنه لا يستطيع أن يبرهن على أن الجمهورية شر، لكن من يأخذ بوجهة نظر ثراسيماكوس قد يقول: ليس الأمر أمر برهان أو تفنيد؛ إذ السؤال لا يعدو أن يكون: هل تحب الدولة التي يَنشدها أفلاطون؟ فإن أحببتها فهي خير لك، وإذا لم تحبها فهي شرٌّ لك، وإن أحبها كثيرون وكرهها كثيرون، فالحسم بين أولئك وهؤلاء لا يكون بالعقل، بل يكون بالقوة وحدها — فعليه كانت تلك القوة أو متسترة — وتلك هي إحدى مشكلات الفلسفة التي لا تزال قيد البحث، وترى في كلٍّ من الفريقين المتنازعين رجالًا جديرين باحترامك، غير أن الرأي الذي أيَّده أفلاطون قد لبث دهرًا طويلًا لا يكاد يتناوله أحد بالشك في صوابه.

ولا بُدَّ أن نلاحظ فوق ما ذكرناه أن وجهة النظر التي تحل إجماع الرأي محل المعيار الموضوعي (في الحكم الأخلاقي) تستتبع بعض النتائج التي لا يرضى بقبولها إلا قليلون، فماذا نحن قائلون في المجددين العلميين مثل جليليو، الذين يدافعون عن رأي لا يوافق عليه إلا قليلون، لكن يظفر آخر الأمر بتأييد كل إنسان تقريبًا؟ إنهم يؤيدون آراءهم بالحجج، لا باستمالة العواطف، ولا بالدعاية تقوم بها الدولة، ولا باستخدام القوة، وهذا

يقتضي أن يكون هناك معيارٌ غير الرأي العام، وهنالك في مسائل الأخلاق شيءٌ شبيه بهذا، متمثلًا في أصحاب الهدايات الدينية الكبرى؛ فقد دعا المسيح إلى أنه ليس من الخطأ أن تحصد سنابل القمح يوم السبت، لكنه من الخطأ أن تكره أعداءك، وواضحٌ أن مثل هذا التجديد الأخلاقي يتطلب معيارًا للحكم غير رأي الأغلبية، غير أن المعيار هنا — مهما يكن من أمره — فليس هو بالموضوعي كالذي نراه في حالة البحث العلمي، إن هذه المشكلة عسيرة، ولا أدَّعي القدرة على حلها، وحسبُنا الآن ذكرها.

ربما أريد بجمهورية أفلاطون — ما لا يراد بـ «المدائن الفاضلة» الحديثة — وهو أن تجد سبيلها إلى التنفيذ الفعلي. ولم يكن ذلك من الغرابة ولا من الاستحالة بما يبدو عليه الآن لأنظارنا، فكثيرٌ من أوضاعها — وبينها أوضاع كنا نظنها أبعد ما تكون عن إمكان التنفيذ — كان قائمًا بالفعل في إسبرطة؛ فقد حاول فيثاغورس — قبل أفلاطون — أن يطبق حكم الفلاسفة، وكان أركايناس الفيثاغوري — في عهد أفلاطون — ذا نفوذٍ سياسي في تاراس (وهي المسماة الآن تارانتو)، وذلك حين زار أفلاطون صقلية وجنوبي إيطاليا، وكان مألوفًا للمدن أن تستخدم حكيمًا في سَنِّ قوانينها، فهذا ما صنعه سولون لأثينا، وما صنعه بروتاجوراس لمدينته ثوربي، وكانت المستعمرات في تلك الأيام مطلقة الحرية من رقابة المدن التي هي تابعة لها، فكان من الممكن جدًّا من الوجهة العملية لجماعةٍ من الأفلاطونيين أن يقيموا على شواطئ إسبانيا أو الغال، لكن شاء سوء الحظ أن يقصد أفلاطون إلى سرقصة، وهي مدينة تِجارية عظيمة، كانت غارقة في حروبٍ لا تعرف هوادة مع قرطاجنة، ويستحيل على أي فيلسوفٍ أن يؤدي شيئًا ذا بال في مثل هذا الجو، وجاء الجيل التالي، فشهد نشأة مقدونيا التي جعلت كل الدول الصغيرة بالية العهد، وأظهرت مقدار العبث في كل محاولة ترمي إلى إقامة نظام سياسي على نطاقٍ ضيق.

الفصل الخامس عشر

نظرية المُثل

أهم ما يُعنى به الجزء المتوسط من «الجمهورية» — وهو الجزء الذي يمتد من الشطر الأخير من الكتاب الخامس إلى ختام الكتاب السابع — مشكلات من الفلسفة الخالصة، إذا قيست إلى المشكلات السياسية (التي كانت موضع الحديث)، وتراه يمهد للكلام في المشكلات الفلسفية الخالصة بعبارة فيها شيء من الاقتضاب المخل، وهي:

«إن المدن لن تخلص من هذه الشرور، كلا، بل أعتقد أن الجنس البشري كله لن يخلص منها، حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك، أو يكتسب ملوك هذا العالم وأمراؤه روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها، لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى، بدل أن تسعى كلٌّ منهما لمحو الأخرى، عندئذٍ فقط يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وأن تشهد ضوء النهار.»

ولو صح ذلك، فلا بُدَّ أن نحدد العناصر التي يتألف منها الفيلسوف، وماذا نعني بكلمة «فلسفة»، والمناقشة الآتية هي أشهر أجزاء «الجمهورية»، وربما كانت كذلك أعمقها أثرًا، وهي في بعض جوانبها ذات جمال أدبي ممتاز؛ فقد لا يوافق القارئ على فكرتها (كما لا أوافق أنا) لكنه لا يسعه إزاءها إلا أن يتأثر بما فيها.

تقوم فلسفة أفلاطون على التمييز بين الحقيقة والظاهر، ذلك التمييز الذي كان بارمنيدس أول من أبرزه؛ ولذا ترى عبارات وحججًا بارمنيدية مثبتة في هذا الجزء من المحاورة الذي نحن الآن بصدد الحديث فيه، وكذلك تلمس نغمةً دينية فيما يخص الحقيقة، وهي نغمة أقرب إلى المذهب الفيثاغوري منها إلى مذهب بارمنيدس، كما تلمس كثيرًا عن الرياضة والموسيقى، تستطيع أن تتعقب مصدره مباشرة إلى أتباع فيثاغورس، هذا المزيج من منطق بارمنيدس ومن حديث عن الحياة الآخرة مستمدة من فيثاغورس والأورفيين، أنتج مذهبًا وجد أنه يرضي العقل والعاطفة الدينية على السواء، ونتيجة هذا

الامتزاج مركب غاية في القوة، كان له أثره — بعد قبوله لتعديلاتٍ هنا وهناك — في الكثرة الغالبة من أعلام الفلاسفة، حتى هيجل، وفي ذلك هيجل نفسه، على أن أثر أفلاطون لم يقتصر على الفلاسفة وحدهم، فلو سألت: لماذا عارَض «المتزمِّتون» الموسيقى والتصوير والطقوس الفخمة المظهر في الكنيسة الكاثوليكية؟ فستجد الجواب في الكتاب العاشر من «الجمهورية». وإذا سألت: لماذا يُضطر تلاميذ المدارس أن يتعلموا الحساب؟ وجدت الرد على سؤالك في الكتاب السابع.

والفقرات الآتية تلخِّص نظرية أفلاطون في المُثُل:

رأينا هو هذا: من هو الفيلسوف؟ الجواب الأول هو في الأصل الذي اشتُقَّت منه الكلمة، فالفيلسوف هو محب الحكمة، ولكن محب الحكمة ليس هو محب المعرفة، بالمعنى الذي يمكن أن تقصده حين تقول عن الطلعة إنه يحب المعرفة؛ ذلك لأن الاستطلاع المبتذل لا يخلق فيلسوفًا، وعلى هذا فالتعريف يُصحَّح على الوجه الآتي: الفيلسوف هو رجل يحب «رؤية الحقيقة»، ولكن ما هذه الرؤية؟

فكِّر في رجلٍ يحب الأشياء الجميلة، رجل يهتم بحضور المآسي عند أول تمثيلها، وبرؤية الصور الجديدة، وبالاستماع إلى الموسيقى الجديدة، مثل هذا الرجل ليس بالفيلسوف؛ لأنه لا يحب إلا الأشياء الجميلة وحدها، أما الفيلسوف فيحب الجمال ذاته، إن الرجل الذي يحب الأشياء الجميلة وحدها رجل يحلم، على حين يكون الرجل الذي يعرف الجمال المطلق يقظانًا غاية اليقظة؛ الأول لا يكون لديه إلا رأي، أما الثاني فتكون لديه معرفة.

فما الفرق بين «المعرفة» و«الرأي»؟ إن من تكون لديه معرفة تكون لديه معرفة بـ «شيءٍ ما»، أعني لديه معرفة بشيءٍ موجود؛ لأن ما ليس بموجودٍ هو عدم (وهكذا يُذكرنا ببارمنيدس)، وعلى ذلك تكون المعرفة غير قابلة للخطأ؛ إذ إنه من المستحيل عليها منطقيًّا أن تخطئ، أما الراي فعُرضة للخطأ، وكيف يقع مثل هذا الخطأ. إن الرأي لا يمكن أن يكون عن شيءٍ لا وجود له؛ إذ إن ذلك مستحيل، ولا أن يكون عن شيءٍ موجود؛ لأن ذلك عندئذٍ يكون معرفة، وإذن فالرأي يكون عما هو موجود وغير موجود في آنٍ معًا.

لكن كيف يمكن هذا؟ الجواب هو أن الأشياء الجزئية تتصف دائمًا بصفاتٍ متضادة، فما هو جميل يكون في الوقت نفسه قبيحًا من بعض نواحيه، وما هو عادل يكون ظلمًا من بعض نواحيه، وهكذا، فيذهب أفلاطون إلى أن كل الأشياء المحسَّة الجزئية فيها هذا التضاد، وإذَن فهي وسط بين الوجود واللاوجود، وهي بهذا تصلح أن تكون موضوعًا

للرأي لا للمعرفة، أما أولئك الذين يشهدون المطلق والأزلي والساكن، فهم الذين يعرفون، لا الذين يقتصرون على الرأي.

وهكذا نصل إلى نتيجةٍ هي أن الرأي يكون عن العالم كما تقع عليه الحواس، على حين تكون المعرفة خاصة بعالمٍ أزلي إدراكه فوق متناول الحواس، مثال ذلك: الأشياء الجميلة الجزئية هي من شأن الرأي، أما المعرفة فنطاقها هو الجمال في ذاته.

فالحجة الوحيدة التي يؤيد بها وجهة نظره هي أنه من التناقض أن نفترض أن الشيء يمكن أن يكون جميلًا وغير جميل في آنٍ معًا، أو عادلًا وغير عادل، ومع ذلك فالأشياء الجزئية — فيما يبدو — تضم مثل هذه الصفات المتضادة، وإذَن فلا تكون الأشياء الجزئية موجودات حقيقية، حتى قال هرقليطس: «إننا نغمس أقدامنا ولا نغمسها في نفس النهر، إننا موجودون وغير موجودين.» فإذا جمعت بين هذه النظرة وبين نظرة بارمنيدس، وصلت إلى النتيجة التي وصل إليها أفلاطون.

على أنك واجدٌ في مذهب أفلاطون جانبًا غاية في الأهمية، لا تستطيع أن تتعقبه إلى أصولٍ عند أسلافه، وأعني به نظرية «المثل» أو «الصور»، وهي نظرية منطقية في بعضها، ميتافيزيقية في بعضها الآخر؛ فأما الجانب المنطقي فيُعنى بمعاني الألفاظ الكلية، فهناك أفراد كثيرة من الحيوان، يمكن أن نطلق على كلٍّ منها قولنا: «هذا قط.» فماذا نعني بكلمة «قط»؟ واضحٌ أننا نقصد شيئًا يختلف عن كل قطةٍ جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قطًّا؛ لأنه يشارك في طبيعةٍ عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغةٍ أن تسير في مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظة «قط»، وبديهيٌّ أن مثل هذه الكلمات ليست بغير معنًى، ولكن لو كانت لفظة «قط» لتعني شيئًا، فهي تعني شيئًا لا هو هذا القط الجزئي ولا ذاك، إنما تعني ضربًا من ضروب «القطية» العامة، وهذا المعنى العام لا يولد مع ولادة القطة الجزئية، كلا، ولا هو يفنى حين تموت تلك القطة الجزئية، بل الواقع أن هذا المعنى العام لا يَشغل حيزًا من مكان أو زمان، إنه «أبدي». هذا هو الجانب المنطقي من المذهب، والحجج التي تساق لتأييده — سواء أكانت في النهاية صحيحة أم لم تكن — قوية، وهي لا تعتمد في شيء على الجانب الميتافيزيقي من المذهب.

ويقول الجانب الميتافيزيقي من المذهب: إن كلمة «قط» تعني قطًّا معينًا مثاليًّا، هو «القط» (بالتشديد على أداة التعريف)، وهو فريد نوعه، خلقه الله، والقطط الجزئية تشارك في طبيعة «القط» غير أنها تختلف في مشاركتها تلك قربًا أو بعدًا عن الكمال، والسبب في تكثرها ليس إلا هذا البعد منها عن الصورة الكاملة، القط (المثالي) حقيقي، أما القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر.

وترى في آخر كتاب في «الجمهورية» كلامًا يمهد به للحكم بالشر على المصورين، وفي هذا الكلام عرضٌ غاية في الوضوح لمذهب المُثل أو الصور.

فها هنا يقول أفلاطون إنك حيثما وجدت عددًا من الأفراد يشتركون في اسمٍ مشترك، كان لهؤلاء الأفراد مثال مشترك أيضًا، أي «صورة»، مشتركة، فمثلًا على الرغم من أن هنالك أسرَّةً كثيرة، فهنالك «مثال» واحد للسرير، أو «صورة» واحدة له، وكما أن انعكاس السرير في المرآة مظهر فقط، وليس بـ «الحقيقي»، فكذلك الأسرَّة الجزئية الكثيرة ليست حقيقية؛ إذ هي ليست سوى نُسخ من «المثال» الذي هو السرير الحقيقي الوحيد، والذي صنعه هو الله، وإدراكك لهذا السرير الواحد الذي صنعه الله هو ما يُسمى بمعرفة، أما إدراكك للأسرَّة الكثيرة التي صنعها النجَّارون فهو مجرد «رأي»، والفيلسوف — باعتباره فيلسوفًا — لا يعنيه إلا السرير الواحد المثالي، دون الأسرَّة الكثيرة التي يصادفها في العالم المحسوس؛ ذلك لأنه لا يأبه بشئون هذه الدنيا العادية: «فكيف يمكن لذي العقل السامي الذي يشهد الزمان كله والوجود كله أن يطيل التفكير في الحياة البشرية؟» وإن الشاب الذي في مُكْنته أن يصير فيلسوفًا سيَمتاز من سائر لداته بوصفه عادلًا ورقيقًا، محبًّا للعلم، قويَّ الذاكرة ذا عقل متزن بطبيعته، مثل هذا الشاب لا بُدَّ من تنشئته على نحوٍ يجعل منه فيلسوفًا وحارسًا (= حاكمًا).

وفي هذا الموضع يتدخل «أديمانتوس» في الحديث محتجًّا، فيقول إنه حين يحاول المحاجَّة مع سقراط يشعر أنه ينساق بعيدًا عن جادَّة الطريق عند كل مرحلة من مراحل الحوار، حتى إذا ما بلغ الحِجاج غايته، وجد كل آرائه السابقة قد انقلبت رأسًا على عقب. ومهما يقل سقراط في هذا الصدد، فالواقع الذي يشهده كل إنسان هو أن من يلزمون طريق الفلسفة يصبحون أمساخًا، ولا أقول أوغادًا سافلين، فحتى الصفوة من هؤلاء تُصيرهم الفلسفة رجالًا لا خير فيهم.

ويعترف له سقراط بصدقِ ما يقول، ما دام العالم على ما هو عليه، ويزعم أن تبعة ذلك واقعة على الناس الآخرين، لا على الفلاسفة؛ ذلك لأن الفلاسفة إذا عاشوا في مجتمعٍ عاقل، فلن يظهروا بمظهر الحمقى، ولن يُحكم على الحكماء بالخلو من الحكمة إلا في جماعةٍ من المغفلين.

فماذا نحن قائلون في هذا الإشكال؟ فقد كان يمكن للجمهورية أن تبدأ حياتها بأحد طريقين؛ إما بأن يكون الفلاسفة هم الحاكمين، وإما بأن يصبح الحاكمون فلاسفة، لكن لأن نبدأ بالطريق الأول يبدو مستحيلًا؛ لأن الفلاسفة في مجتمعٍ غير فلسفي لا يظفرون

بحب الشعب، غير أنه من الممكن لأميرٍ ورث الإمارة بحكم مولده أن يصبح فيلسوفًا، «ويكفي أمير واحد، فليكن هناك رجل واحد على رأس مدينة تطيع إرادته، وسيكون في مقدوره أن ينشئ في مدينته السياسة المثالية التي يظن الناس أنها مستحيلة الحدوث.» وقد ظن أفلاطون أنه واجدٌ مثل هذا الأمير المنشود في شخص «ديونيسيوس» الأصغر، طاغية سرقصة، لكن الأمير الشاب قد خيَّب له رجاءه، ويُعنى أفلاطون في الكتابَين السادس والسابع من «الجمهورية» بمسألتين؛ الأولى: ما هي الفلسفة؟ والثانية: كيف يمكن لشابٍّ أو شابة له (أو لها) مزاج ملائم أن يربَّى بحيث يصبح فيلسوفًا.

الفلسفة في رأي أفلاطون ضربٌ من الرؤية، رؤية الحقيقة؛ فهي ليست بالعقلية الخالصة، وليست هي مجرد الحكمة، لكنها حب الحكمة، الذي يسميه اسبينوزا «حبًّا عقليًّا لله»، هو نفسه الاتحاد الوثيق بين الفكر والوجدان، الذي يقصده أفلاطون، وكل مَن أبدع أي نوعٍ من أنواع الخلق المبتكر، قد أحس — بدرجةٍ كبيرة أو صغيرة — تلك الحالة العقلية التي تتبدَّى فيها الحقيقة أو الجمال، بعد جهدٍ طويل، أو تلك الحالة التي يُخيَّل لصاحبها أن قد تبدَّت له فيها الحقيقة أو الجمال، في ومضةٍ مباغتة من المجد. وقد يكون هذا ناشئًا من معالجة موضوع تافه، وقد يكون ناشئًا من معالجة الكون بأسره، فمثل هذا الإحساس عند حدوثه يميل بصاحبه ميلًا شديدًا إلى الاقتناع بما هو بصدده، وربما يساوره الشك فيه فيما بعد، لكنه في تلك اللحظة ذاتها يبلغ الغاية القصوى من درجات اليقين، وأغلب ظني أن الكثرة الغالبة من خيرة الآيات التي تدل على إبداع إصحابها في الفن، والعلم، والأدب، والفلسفة، كانت نتيجة لمثل هذه الحالة التي ذكرناها، ولست أدري إن كان سواي يُحسها بمثل ما أحسها أنا، فمن ناحيتي أقول إنني حين أهُمُّ بكتابة كتاب في موضوعٍ ما، فلا بُدَّ لي أولًا أن أغمس نفسي غمسًا في تفصيلاته، حتى آلف كل أجزاء الموضوع الذي أريد تناوله، وهي فرادى، ثم يحدث ذات يوم — إن كنت مجدودًا — أن أدرك الكل دفعةً واحدة، بكل أجزائه مرتَّبةً في مواضعها الصحيحة بالنسبة بعضها لبعض، وبعد ذلك لا يبقى أمامي سوى أن أكتب ما قد رأيت، وأقرب تشبيه لهذه الحالة هو أن أقول إنني أبدأ بالسير في كل أرجاء الجبل وهو مغمور في الضباب، حتى آلف كل شعبة فيه وكل حافة أو وادٍ، آلف هذه الأشياء كلٌّ على حدة، ثم أبعد عن الجبل فأراه كلًّا واحدًا، وهو واضح المعالم في ضوء الشمس.

وأعتقد أن هذا الإحساس ضروري للعمل الابتكاري الجيد، لكنه وحده لا يكفي، لا بل قد يكون اليقين الذاتي الذي يستصحبه مضللًا في نهاية الأمر، فيصف لنا وليم جيمس

حالة رجل أحسَّ هذا الإحساس وهو مخدر بالغاز الضحَّاك، فكلما خدره ذلك الغاز أدرك سر الكون، حتى إذا ما أفاق نسي ما كان اعتراه من إحساس، وفي النهاية جاهَد جهادًا عنيفًا حتى استطاع أن يدون السر قبل أن تُمحى معالم الرؤية، ولما أفاق إلى وعيه الكامل راح في لهفةٍ يقرأ ما قد كتب، فكان ما يأتي: «إن رائحة البترول تملأ المكان كله.» فإن ما قد يبدو لصاحبه لمحةً مباغتة من التجلي ربما كانت مضللة، ولا بُدَّ لنا من سبرها ونحن في حالة الصحو العقلي، بعد أن تزول عنا حالة السُّكْر القدسي.

والرؤية التي قال بها أفلاطون، والتي وثق فيها كل الثقة حين كتب «الجمهورية»، لا مندوحة لها في النهاية عن الاستعانة بصورةٍ تفسيرية، هي صورة الكهف التي صوَّرها، لكي يتصور بها القارئ طبيعة الرؤية التي أراد، لكن هذه الصورة قد مُهد لها بمناقشاتٍ أولية مختلفة، قُصد بها أن تهيئ القارئ للموافقة على ضرورة وجود عالم المُثل.

فأولًا ميَّز بين عالم العقل وعالم الحواس، ثم عقَّب على ذلك بقسمة كلٍّ من العقل والإدراك الحسي إلى نوعين، ولا يعنينا ها هنا نوعا الإدراك الحسي، أما نوعا العقل فيُسميها على التوالي: «العقل الخالص» و«قوة الفهم». فأما العقل الخالص فهو أعلى النوعين، وما يعنيه هو الأفكار الخالصة، وطريقته هي الديالكتيك (الجدل)، وأما «قوة الفهم» فهي نوع العقل الذي نستخدمه في الرياضة، وهو أقل منزلةً من العقل الخالص لكونه يفرض فروضًا لا يستطيع اختبار صدقها؛ ففي الهندسة مثلًا ترانا نقول: «افرض أن أ ب ج مثلثٌ محوط بخطوطٍ مستقيمة»، وأنت تجاوز القواعد الرياضية، لو سألت: هل حقيقة أن أ ب ج مثلثٌ محوط بخطوطٍ مستقيمة؟ على الرغم من أننا قد نكون على يقينٍ من أن الشكل الذي رسمناه ليس يحمل هذا الوصف الذي ذكرناه؛ وذلك لأنه يستحيل علينا أن نرسم خطوطًا مستقيمة استقامةً مطلقة، وبناءً على ذلك فيستحيل على الرياضة أن تنبئنا بما هو كائن، وكل ما تنبئنا به هو ما عسى أن يكون لو … إن العالم المحسَّ لا يشتمل على خطوطٍ مستقيمة، وعلى ذلك فلو أرادت الرياضة أن تظفر بما هو أكثر من الحقيقة الفرضية، فلا بُدَّ لنا أن نلتمس الدليل على وجود خطوط مستقيمة أعلى مما يقع تحت الحس، في عالمٍ أسمى من العالم المحس، وليس في وسع «قوة الفهم» أن تلتمس هذا الدليل، الذي يستطيع ذلك — في رأي أفلاطون — هو العقل الخالص، الذي يدلنا على أن هنالك في العالم الأعلى مثلثًا محوطًا بخطوطٍ مستقيمة، وهناك في هذا العالم نثبت القضايا الهندسية إثباتًا يقوم على تقرير الواقع الفعلي، لا على افتراض ما ليس بموجود.

وفي هذا الموضوع تنشأ مشكلة لم تَغِب عن نظر أفلاطون، وهي مشكلة تبدَّت في جلاء للمحدَثين من الفلاسفة المثاليين؛ فقد رأينا أن الله خلق سريرًا واحدًا، ومن الطبيعي

أن نفرض أنه كذلك قد خلق خطًّا مستقيمًا واحدًا، لكن إذا كان هناك مثلث سماوي واحد، فلا بُدَّ أن قد خلق ثلاثة خطوط مستقيمة على أقل تقدير. إن أشكال الهندسة، على الرغم من مثاليَّتها، لا بُدَّ من وجودها في أمثلةٍ كثيرة، فنحن في حاجة إلى إمكان التقاطع بين دائرتين وهكذا. وقد يكون معنى ذلك أن الهندسة — على نظرية أفلاطون — لا تسمح لها طبيعتها أن تكون جزءًا من الحقيقة العليا، وأنها قد كُتب عليها أن تظل جزءًا من دراسة الظواهر، لكننا نؤثر أن نغضَّ النظر عن هذه النقطة، التي نرى إجابة أفلاطون عنها يكتنفها شيء من الغموض.

يحاول أفلاطون أن يوضِّح الفرق بين الرؤية العقلية الواضحة، وبين رؤية الإدراك الحسي المهوشة، بمثالٍ يسوقه من حاسة البصر، فهو يقول إن البصر يختلف عن سائر الحواس في أنه لا تكفيه العين والمرئي وحدهما، بل لا بُدَّ له من الضوء أيضًا؛ فنحن نرى الأشياء التي تسطع عليها الشمس رؤية واضحة، وأما ساعة الغروب فتضطرب الرؤية، وفي الظلام الحالك لا نرى شيئًا على الإطلاق؛ فعالم المُثل هو ما نراه حين تكون الشمس ساطعة بضوئها على المرئي، أما عالم الأشياء العابرة فعالمٌ مضطرب كالذي نراه ساعة الغروب؛ فالعين هنا شبيهة بالروح، والشمس — باعتبارها مصدر الضوء — شبيهة بالحقيقة أو الخير:

«الروح مثل العين؛ إذا استقرت على ذلك الذي تضيئه الحقيقة والوجود، أدركت وفهمت، وفاضت ذكاءً؛ أما إذا استدارت إلى غروب الصيرورة والفناء، عندئذٍ لا تحصل إلا على رأيٍ فقط، ثم تراها تخبط خبط عشواء، تعتنق هذا الرأي حينًا، وذلك الرأي حينًا آخر، وتبدو خالية من الذكاء ... إن ما يخلع الحق على ما نعرفه، وما يخلع قوة العرفان على الشخص العارف، هو ما أُحب لكم أن تُسموه مثال الخير، وسترون أن مثال الخير هذا هو أصل العلم.»

وهذا ينتهي بنا إلى التشبيه المشهور — تشبيه الكهف — الذي مؤداه أن هؤلاء الذين تعوزهم الفلسفة يمكن مقارنتهم بالمسجونين في كهف، الذين لا يستطيعون النظر إلا في اتجاهٍ واحد؛ لأنهم مُوثَقون، وقد أُشعلت وراءهم نار، وقام قبالتهم جدار، وليس ثَمَّت ما يحول بينهم وبين الجدار، فكل ما يرونه عليه هو ظلالهم هم، وظلال الأشياء الكائنة وراءهم، التي تلقيها النار بضوئها على الجدار، فلا مناص من أن يعدوا هذه الظلال كائنات حقيقية دون أن تكون لديهم فكرة ما عن الأشياء التي ألقت أمامهم هذه الظلال، وأخيرًا استطاع أحدهم أن يفر من الكهف إلى حيث ضوء الشمس، فيرى الأشياء الحقيقية

لأول مرة، ويدرك أنه كان حتى هذه الساعة مخدوعًا بظلال؛ فلو كان ذلك الرجل من قبيل الفيلسوف الذي يصلح أن يكون حارسًا (حاكمًا) فسيشعر أن من واجبه إزاء أولئك الذين كانوا من قبلُ زملاء في السجن، أن يهبط إليهم من جديد في سجنهم، ويعلمهم كُنْه الحقيقة، ويهديهم إلى الطريق الذي يصعد بهم إليها، لكنه سيجد إقناعهم عسيرًا؛ لأنه بسبب انتقاله من حيث تسطع الشمس، سيرى الظلال أقل وضوحًا مما يرونها هم؛ ولذا فسيبدو لهم أغبى إدراكًا مما كان قبل فراره من الكهف.

وقلت: دعني الآن أبين لك بالتشبيه إلى أي حدٍّ تتنوَّر طبائعنا أو تبعد عن التنور. انظر! إن بني الإنسان يعيشون في كهفٍ تحت الأرض، فُوَّهته مفتوحةٌ تجاه الضوء، وهي ممتدةٌ ما امتد الكهف، وقد لبثوا مقيمين في كهفهم هذا منذ طفولتهم، ورُبطت بالأغلال أرجلهم وأعناقهم حتى لا يستطيعوا الحركة، ولا يتاح لهم النظر إلا أمامهم؛ لأن الأغلال تمنعهم من لفت رءوسهم إلى الوراء، وهناك على مبعدةٍ منهم — من أعلاهم وخلفهم — نارٌ تسطع، وهنالك كذلك طريق عالٍ يقع بين النار والكهف، ولو نظرت رأيت حائطًا وطيئًا مقامًا على طول الطريق، مثل الستار الذي يضعه أمامهم لاعبو «القره قوز»، والذي يُدَلون عرائسهم من فوق حافته.

– «فقلت: وتصور إلى جانب ذلك رجالًا يمشون إلى جانب الحائط ويحملون كل ضروب الآنية والتماثيل وأصنام الحيوان مصنوعة من خشب ومن حجر ومن مختلف المواد، وكلها يظهر من أعلى الحائط، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت.»

– «وصفت لي صورةً غريبة، وإنهم لمسجونون من صنفٍ عجيب.»

– «فأجبته: إنهم يشبهوننا، إنهم لا يرون إلا ظلالهم، أو يرى الواحد منهم ظل أخيه، تلك الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف القائم أمامهم.»

إن مكانة الخير في فلسفة أفلاطون تستوقف النظر؛ إذ تراه يقول إن العلم والحقيقة يشبهان الخير، لكن الخير له المكانة العليا، «ليس الخير جوهرًا، إلا أنه يفوق الجوهر تفوقًا شديدًا في جلاله وقوته»، وطريقة الديالكتيك (الجدل) هي التي تنتهي بنا إلى غاية العالم العقلي بأن تمكننا من رؤية الخير المطلق، وإن الخير هو الوسيلة التي تمكن الطريقة الديالكتيكية (الجدلية) من الاستغناء عن الفروض التي لا غنى عنها للرياضي، والزعم الكامن وراء هذا كله هو أن الحقيقة — على خلاف الظواهر — متصفة بالخير تأملًا كاملًا، فإدراك الخير — إذَن — معناه إدراكك الحقيقة، وهكذا ترى خلال فلسفة أفلاطون كلها، ذلك المزج بين العقل والتصوف، الذي نراه في المذهب الفيثاغوري، لكن

أفلاطون حين يصل بفلسفته إلى هذه الذروة القصوى، فلا شك أنه يجعل النصر للنزعة التصوفية على العقل.

إن نظرية أفلاطون في المُثل بها أخطاء عدة، لكنها رغم أخطائها تحدد تقدمًا هامًّا في تطور الفلسفة؛ لأنها أول نظرية تبرز مشكلة المعاني الكلية، التي لبثت قائمة — في صورٍ مختلفة — حتى يومنا هذا، إن البدايات لا مناص لها من أن تكون بعيدة عن دقة التهذيب، لكن هذا لا ينبغي أن يصرفنا عن رؤية ما فيها من عنصر الابتكار، فبعد أن أُدخلَ على أقوال أفلاطون كلُّ ما لزم إدخاله من التصحيحات لا يزال بعض أقواله باقيًا؛ فأقل ما يمكن أن يقال عما بقي لنا من أفلاطون — حتى من وجهة نظر أولئك الذين يناصبونه أشد العداء — هو هذا: إننا لا نستطيع أن نعبِّر عما في أنفسنا من فكر تعبيرًا كل ما فيه أسماء لأفرادٍ جزئية، بل لا بُدَّ لنا إلى جانب تلك الأسماء من كلماتٍ كلية مثل «إنسان» و«كلب» و«قط». وحتى إذا استغنينا عن هذه الكلمات، فلا بُدَّ لنا من كلماتٍ تدل على علاقات، مثل «شبيه بـ» و«قبل» وما إلى ذلك، وليس مثل هذه الكلمات مجرد أصوات لا معنى لها، ومن العسير أن نرى كيف يمكن أن يكون لها معانٍ، لو كان العالم مؤلفًا من أشياء جزئية ولا شيء غير هذا، كالأشياء الجزئية التي نشير إليها بأسماء الأعلام. وقد يكون هناك مخارج نخلص بها من هذا الإشكال، لكن أقل ما يقال هو أنه عرض لنا القضية في صالح المعاني الكلية عرضًا لا بُدَّ من الاعتراف به، وسأقبل قوله مؤقتًا، على أنه صحيح إلى حدٍّ ما، لكننا إذا ما سلَّمنا لأفلاطون بهذا، فليس معنى ذلك أن بقية ما يقوله تلزم بالضرورة نتيجة لما اعترفنا له به.

فأولًا: إن أفلاطون لا يفهم قواعد التعبير الفلسفي؛ فقد أستطيع أن أقول «سقراطٌ بشري» و«أفلاطون بشري» وهكذا، ويمكنني في هذه العبارات كلها أن أزعم أن كلمة «بشري» لها نفس المعنى بكل دقة، لكن مهما يكن معنى الكلمة، فمعناها شيء يختلف عن معنى كلمتَي «سقراط» و«أفلاطون» وسائر أسماء الأفراد الذين منهم يتألف الجنس البشري، فكلمة «بشري» صفة، ومن العبث الذي لا معنى له أن تقول «إن البشري بشري»، ومع ذلك فأفلاطون يخطئ خطأً يشبه ما في قولنا «إن البشري بشري»، فهو يظن أن الجمال جميل، ويظن أن الاسم الكلي «إنسان» اسمٌ لإنسانٍ نموذجي خلقه الله، وما هؤلاء الناس الحقيقيون إلا نُسخٌ زائفة بعض الشيء وناقصة؛ لذلك الإنسان النموذجي، فهو لم يستطِع قط أن يتبيَّن ما بين الكليات والجزئيات من هوةٍ سحيقة؛ فـ «مُثُله» في حقيقة أمرها لا تزيد على كونها مجموعة أخرى من الجزئيات، أسمى من الجزئيات العادية

من الوجهة الخلقية والجمالية، وقد أخذ هو نفسه في عهدٍ متأخر من حياته يدرك هذا الإشكال، كما يظهر لنا من محاورة بارمنيدس، تلك المحاورة التي تسوق لنا مثلًا من أروع الأمثلة في التاريخ للفيلسوف وهو ينقد نفسه بنفسه.

المفروض في محاورة «بارمنيدس» أن راويها هو أنتيفون (أخو أفلاطون غير الشقيق)؛ لأنه هو وحده الذي يتذكر المناقشة، لكنه لم يعد يهمه الآن إلا الجياد، فيشهدونه حاملًا لجامًا، ولا يحملونه على الوقوف ليروي لهم هذا الحوار المشهور بين بارمنيدس وزينون وسقراط إلا بعد عسر شديد، فيروى أن الحوار قد وقع حين كان بارمنيدس شيخًا (إذا بلغت سنه حوالي الخامسة والستين). وأما زينون فكان عندئذٍ في منتصف عمره (نحو الأربعين)، وكان سقراط لا يزال في أول الشباب، ويأخذ سقراط في بسط نظرية المُثل، فيؤكد أن ثَمَّت مُثلًا للتشابه والعدالة والجمال والخير، لكنه في شكٍّ من أمر الإنسان أيكون له مثال أو لا يكون، ثم يرفض رفض المستنكِر ما قيل من إمكان وجود مُثل لأشياء مثل الشعر والوحل والقذارة، لكنه يضيف إلى ذلك قوله إنه يميل أحيانًا إلى الظن بأنه لا شيء هناك بغير مثال، لكنه يفرُّ من هذا الرأي فرارًا؛ لأنه يخشى أن يهوي في هُوَّة من عبث القول ليس لها قرار.

«فقال بارمنيدس: نعم يا سقراط؛ ذلك لأنك ما تزال شابًّا، وإذا لم أكن مخطئًا فسيجيء يومٌ تتولاك الفلسفة بقبضةٍ أشد مما تفعل الآن بك، وعندئذٍ لن تحتقر حتى أخس الأشياء.»

ويوافق سقراط على أن — من وجهة نظره — «هنالك مُثلًا معينة تشترك فيها جميع الأشياء الأخرى، ومنها تستمد هذه الأشياء أسماءها، فكونُ الأشياء — مثلًا — يصبح شبيهًا بعضها ببعض، عِلَّته أنها تشارك في مثال التشابه، وكذلك تكون الأشياء العظيمة عظيمة لأنها تشارك في مثال العظمة، والأشياء العادلة والجميلة تكون عادلة وجميلة؛ لأنها تشارك في مثالَي العدل والجمال.»

فيأخذ بارمنيدس في إثارة المشكلات: (أ) فهل الفرد يشارك في المثال كله أو في جزء منه فقط؟ إن كلا الوجهين له ما يُعترض عليه به، فلو أخذت بالوجه الأول، كان الشيء الواحد في أمكنةٍ كثيرة في وقتٍ واحد، وإذا أخذت بالوجه الثاني كان المثال قابلًا للتقسيم، وسيكون الشيء الذي به جزء من مثال الصفر أصغر من الصفر المطلق، وهو قولٌ ظاهر البطلان. (ب) إنه حين يشارك الفرد الجزئي في مثال، يكون ذلك الفرد الجزئي والمثال شبيهَين، وعلى ذلك يتحتم أن يكون هناك مثال آخر يضم تحته الجزئيات والمثال الأصلي،

ثم يتحتم أيضًا أن يكون هناك مثال فوق هذا، يضم تحته الجزئيات والمثالين معًا، وهكذا إلى ما لا نهاية، وبهذا فبدل أن يكون كل مثال واحدًا، يصبح سلسلة لا نهاية لها من المثل (وهذا هو نفسه ما يعترض به أرسطو، ويُسميه بـ «الإنسان الثالث»). (ج) ويقترح سقراط جواز أن تكون المُثل مجرد أفكار، لكن بارمنيدس يُنبهه إلى أن الأفكار لا بُدَّ أن تكون أفكارًا عن شيءٍ ما. (د) إن المُثل يستحيل أن تشبه الجزئيات التي تشارك فيها، للسبب المذكور سالفًا في «ب». (هـ) إذا كان هنالك مُثُل، فلا بُدَّ أن تكون مجهولة لنا؛ لأن عِلمنا ليس علمًا مطلعًا. (و) إذا كان علم الله مطلقًا، فلن يشملنا بعلمه؛ وبالتالي لا يستطيع حكمنا.

ومع ذلك، فالمتحاورون ينبذون نظرية المُثل نبذًا تامًّا؛ إذ يقول سقراط إنه بغير مُثُل لا يكون هنالك شيء يمكن للعقل أن يرتكز عليه، وبهذا يفسد التدليل العقلي كله، فيُنبئه بارمنيدس أن متاعبه في هذا الصدد مصدرها نقص في تدريبه السابق، لكنهما لا يصلان إلى نتائج قاطعة.

إني لا أعتقد أن ما قدَّمه أفلاطون من اعتراضات على حقيقة الجزئيات المحسوسة يصمد للنقد؛ فمثلًا هو يقول: إن كل ما هو جميل يكون من بعض وجوهه قبيحًا كذلك، وإن ما هو ضعف يكون نصفًا في الوقت نفسه، وهكذا. لكننا حين نقول عن آيةٍ فنية إنها جميلة من بعض الوجوه، قبيحة من بعض الوجوه الأخرى، فإن التحليل سيُتيح لنا دائمًا (على الأقل من الوجهة النظرية) أن نقول: «إن هذا الجزء أو هذا الجانب جميل، أما ذلك الجزء أو ذلك الجانب فقبيح.» وأما عن كون الشيء «ضِعفًا» و«نِصفًا» فهاتان الكلمتان نسبيَّتان، فليس هنالك تناقُض بين أن يكون العدد ٢ ضعف العدد ١ ونصف العدد ٤، إن أفلاطون يثير حول نفسه المشاكل التي لا تنقطع بسبب عدم فهمه للكلمات النسبية؛ فهو يظن أن «أ» إذا كانت أكبر من «ب» وأصغر من «ج»، فإن «أ» تكون بناءً على ذلك كبيرة وصغيرة، مما يبدو له تناقضًا، ومثل هذه المشكلات إن هي إلا عللٌ تصيب الفلسفة، من قبيل الأمراض التي تصيب الأطفال.

إن التفرقة بين الحقيقة والظاهر، يستحيل أن تترتب عليها هذه النتائج التي يزعمها بارمنيدس وأفلاطون وهيجل؛ لأنه إن كان الظاهر ظاهرًا حقًّا فليس هو بلا شيء، وإذَن فهو جزء من الحقيقة. إن هذه حجة من الطراز البارمنيدي الصحيح، وإن كان الظاهر لا يظهر حقًّا، فَفِيمَ وجع الدماغ من أجله؟ لكن ربما قال معترض: «إن الظاهر لا يظهر حقًّا، لكنه يظهر لنا كأنما هو ظاهر.» غير أن هذا القول لا ينفع المعترض؛ لأننا سنعود

إلى السؤال: «هل يظهر لنا حقًّا كأنما هو ظاهر، أم يخيل لنا فقط أنه يظهر كأنما هو الظاهر؟» ولا بُدَّ لنا عاجلًا أو آجلًا — حتى إذا كان الظاهر يظهر لنا كأنما هو ظاهر — لا بُدَّ لنا أن ننتهي إلى شيءٍ يظهر حقًّا، وإذَن يكون جزءًا من الحقيقة، فلم يكن أفلاطون يطوف بخاطره أبدًا أن ينكر أننا ندرك في الظاهر أسرَّةً كثيرة، ولو أن الموجود حقيقة سرير واحد، هو السرير الذي خلقه الله، لكنه — فيما يبدو — لم يواجه النتائج المترتبة على الحقيقة الواقعة، وهي أن هناك ظواهر كثيرة، وأن هذه الكثرة جزء من الحقيقة، إن كل محاولة تسعى إلى شطر الكون أقسامًا، منها ما هو أكثر في نصيبه من «الحقيقة» من الآخر، محاولةٌ مقضيٌّ عليها بالفشل.

ويتصل بهذا رأيٌ آخر لأفلاطون يدعو إلى العجب، وهو أن المعرفة والرأي لا بُدَّ أن يختلفا في نوع الموضوع الذي يتناوله كلٌّ منهما، فعندنا نحن أن من قبيل الرأي أن أقول: أظن أن السماء ستُثلج. وإذا رأيتها بعدئذٍ تثلج مثلًا، فتلك معرفة، لكن موضوع الرأي هو نفسه موضوع المعرفة، أما أفلاطون فيذهب إلى أن ما قد صلح موضوعًا للرأي في أي وقت مضى، يستحيل أن يصلح موضوعًا للمعرفة، إن المعرفة يقينية ولا يجوز عليها الخطأ، على حين أن الرأي لا يقتصر على كونه معرضًا للخطأ بل هو خطأ بالضرورة؛ لأنه يزعم الحقيقة لما هو ظاهر فقط، وكل ذلك تكرار لما كان بارمنيدس قد سبق إلى قوله.

وهنالك وجهٌ آخر تختلف فيه ميتافيزيقا أفلاطون عن ميتافيزيقا بارمنيدس اختلافًا ظاهرًا، فبارمنيدس لا يعترف بالوجود إلا لـ «الواحد»، أما أفلاطون فيعترف بوجود مُثل كثيرة، فليس يقتصر الأمر على وجود الجمال والحق والخير، بل ها نحن أولاء قد رأينا أن هنالك كذلك سريرًا سماويًّا خلقه الله، وهنالك إنسانٌ سماوي، وكلبٌ سماوي، وقطٌّ سماوي، وهكذا حتى تأتي على كل ما جاء في سفينة نوح من أنواع. على أن هذا كله لا نراه — فيما يبدو — قد أُتقنَ بحثه في «الجمهورية» إتقانًا تامًّا؛ فالمثال، أو الصورة الأفلاطونية، ليست نكرة، وإن تكن من الجائز أن تصبح موضوعًا للتفكير، ومن العسير أن نفهم كيف يمكن أن يكون الله قد خلقها، ما دام وجودها لا يحدده الزمن، وما كان الله ليخلق سريرًا، ما لم يكن فكره — حين أراد خلق السرير — قد اتخذ موضوعًا له ذلك السرير الأفلاطوني نفسه الذي يقال لنا إن الله قد أخرجه إلى حيِّز الوجود. إن ما لا زمان له، يستحيل على الخلق. وها هنا تواجهنا مشكلةٌ أتعبت كثيرين من رجال اللاهوت المتفلسفين، وهي أن العالم الذي أمكن خلقه هو العالم العرضي؛ أعني العالم الذي يقع في مكان وزمان، لكن هذا العالم هو نفسه عالم حياتنا اليومية، الذي قد وصمه أفلاطون

بالزيف وبالشر أيضًا؛ وعلى ذلك — فيما يظهر — فالله لم يخلق إلا وهمًا زائفًا وشرًّا، وقد اقتضى الاتساقُ المنطقي بعضَ «العارفين» (فئة في المسيحية تقول إن الخلاص يكون بالمعرفة لا بالإيمان) أن يأخذوا بهذه الوجهة من النظر، لكن المشكلة عند أفلاطون لم تكن قد برزت بعد، ويظهر من «الجمهورية» أنها لم تتضح له قط طيلةَ حياته.

إن الفيلسوف الذي يجوز له أن يكون وليًّا للأمر، لا بُدَّ له — في رأي أفلاطون — أن يعود إلى الكهف، ليعيش بين أولئك الذين لم يشهدوا قط شمسَ الحقيقة؛ بل إن الله نفسه، إذا أراد إصلاح خلقه، فلا بُدَّ له — فيما يبدو — أن يصطنع الطريقة نفسها؛ فهكذا يستطيع الأفلاطوني المسيحي أن يفسر تجسد الله في جسم المسيح، لكن الذي يستحيل علينا تعليله هو لماذا لم يستقر الله في حالة من الرضى بعالم المُثل؛ فلئن كان الفيلسوف يصادف الكهف موجودًا بالفعل، فيدفعه حب الخير لغيره إلى العودة إليه، فماذا تقول في الخالق — إذا كان قد خلق كل شيء — ألم يكن في مستطاعه أن يجتنب خلق الكهف منذ البداية؟

ربما كانت هذه المشكلة ناشئة عن الفكرة المسيحية عن الخالق، ولا يجوز اتهام أفلاطون بها؛ لأنه لم يقل إن الله خلق كل شيء، إنما خلق ما هو خير فحسب؛ وعلى هذا الأساس يكون التكثر الذي في عالم الحس صادرًا عن مصدرٍ آخر غير الله؛ وإذَن فلا تكون المُثل في أغلب الظن مخلوقة لله بمقدار ما تكون مكونات لجوهره، وبهذا لا يكون التعدد الظاهر في المُثل الكثيرة تعددًا لا يمكن إرجاعه إلى وحدة، ففي النهاية ليس في الوجود إلا الله، أو الخير، وما سائر المُثل إلا صفات له، أو قل إن هذا — على الأقل — تفسيرٌ ممكن لمذهب أفلاطون.

وينتقل أفلاطون بحديثه إلى رسم صورة تخطيطية تثير الاهتمام، فيما يختص بالتربية بمعناها الضيق، التي يراد تطبيقها على الشاب الذي يُنتظر له أن يكون من أولياء الأمر، فلقد رأينا أن الشاب يُنتخب لهذا الشرف على أساس ما فيه من صفاتٍ هي مزيج من الصفات العقلية والصفات الخلقية، فينبغي له أن يكون عادلًا ورقيقًا ومحبًّا للعلم، قويَّ الذاكرة متزن العقل؛ فإذا ما اختير الشاب على أساس هذه الحسنات فيه، أنفق أعوامه بين العشرين والثلاثين، دارسًا للدراسات الفيثاغورية الأربع: الحساب والهندسة (هندسة السطوح المستوية والأجسام) والفلك والتناغم، ولا يجوز أن تسود هذه الدراسات أية روح نفعية، إنما يجب أن تدرس دراسة تُعد عقله لرؤية الأشياء الأزلية؛ ففي الفلك — مثلًا — لا ينتظر من الشاب أن يشغل نفسه أكثر مما ينبغي بالأجرام السماوية

الحقيقية، بل أهم من ذلك أن يدرس رياضيات الأجرام السماوية المثالية، فلئن وقع هذا الكلام وقع السخف في أسماع المحدثين، إلا أنه من العجيب أنه دل على أنه طريقة نافعة فيما يتصل بالفلك التجريبي، وكيفية حدوث هذا تدعو إلى العجب وتستحق النظر.

إن الحركات الظاهرة للكواكب — ما لم نتناولها بالتحليل البالغ من العمق حدًّا كبيرًا — تبدو مضطرِبة ومعقَّدة، وبعيدةً كل البعد عما كان يمكن للخالق من وجهة نظر المدرسة الفيثاغورية أن يخلقه، ولم يكن أحدٌ من اليونان ليأخذه الشك في أن السماء وما فيها من أجرام لا بُدَّ أن تجيء مثلًا كاملًا للجمال الرياضي، ولم يكن ذلك ليتحقق إلا إذا تحركت الكواكب في دوائر. ولئن كان ذلك الرأي يبدو بديهيًّا لليونان أجمعين، فهو يبدو كذلك لأفلاطون بصفةٍ خاصة، بسبب اهتمامه الشديد بالخير؛ ولذلك نشأت المشكلة الآتية: هل هنالك نظرية في مستطاعها أن ترد الاضطراب الظاهر في حركات الكواكب إلى نظام وجمال وبساطة؟ إنه لو كان هناك مثل هذه النظرية، فإن فكرة الخير هي التي تبرر لنا إثبات وجودها، ولقد وجد «أرستارخوس» من أهل ساموس نظرية كهذه؛ إذ وجد أن الكواكب كلها — بما فيها الأرض — تدور حول الشمس في دوائر، ولكن هذا الرأي لم يؤخذ به، وظل مرفوضًا مدى ألفَي عام. وكان بعض عوامل الرفض يرجع إلى أرسطو، الذي ذكر نظريةً قريبة الشبه بهذه، ونسبها لـ «الفيثاغوريين» (كتاب الفلك ٢٩٤ ا)، ثم جاء كوبرنيق وأحياها، وكأنما جاء نجاحها مؤيدًا للاتجاه الجمالي الذي اتخذه أفلاطون في الفلك، لكن شاء سوء الحظ بعدئذٍ أن يستكشف كبلر حقيقة أخرى، وهي أن الكواكب تسير في أفلاكٍ بيضية الشكل، لا في دوائر، وتقع الشمس في بؤرة الشكل البيضي، لا في مركز الدائرة، ثم زاد نيوتن على ذلك قوله إن الأفلاك التي تسير فيها الكواكب ليست دقيقة في بيضية شكلها. وهكذا ثبت أن البساطة الهندسية التي كان يَنشدها أفلاطون، التي يظهر أن «أرستارخوس» من أهل ساموس قد خُيل له أنه كشف عنها، إن هي إلا وهم الخيال.

إن هذه الحقيقة من تاريخ العلوم توضح لنا مبدأً عامًّا، وهو: أن أي فرض علمي — مهما بدا عليه السخف — قد يتبين أنه نافعٌ لتقدم العلم، إذا مكن باحثًا من تصور الأشياء على صورٍ جديدة؛ وأن مثل هذا الفرض، بعد أن يكون قد أدى مهمته بفعل مصادفةٍ مواتية، فالأرجح أن ينقلب بعد ذلك عقبة في طريق التقدم. إن الإيمان بالخير، باعتباره مفتاحًا يفهم العالم فهمًا علميًّا، كان نافعًا في علم الفلك في بعض مراحله، لكنه عاد في شتى مراحل ذلك العلم بعد ذلك فانقلب عاملًا من عوامل التأخر. إن الاتجاه

الأخلاقي والجمالي الذي اتجهه أفلاطون، ثم بالَغ فيه أرسطو، كان من أقوى العوامل على قتل العلم عند اليونان.

وإنه لمَّا يجدر ذِكره أن الأفلاطونيين المحدَثين — إذا استثنينا منهم نفرًا قليلًا — جاهلون بالرياضة، على الرغم من الأهمية العظمى التي نسبها أفلاطون للحساب والهندسة، ومن التأثير العميق الذي كان لهذين العلمين في فلسفته. ولعل هذا أن يكون مثلًا يوضح مساوئ التخصص، وهو أن الباحث لا ينبغي له أن يكتب عن أفلاطون إلا إذا أنفق شطرًا عظيمًا من أعوام شبابه في دراسة اليونانية، لكنه إذا ما فعل ذلك، لم يعد أمامه من الوقت متسع يتيح له دراسة الأشياء التي عدَّها أفلاطون أمورًا هامة.

الفصل السادس عشر

نظرية أفلاطون في الخلود

إن المحاورة التي سُميت باسم «فيدون» هامة من وجوهٍ كثيرة؛ فهي ترمي إلى وصف اللحظات الأخيرة من حياة سقراط؛ فنصف حديثه قُبيل شربه السم مباشرةً وبعده، حتى غاب عنه الوعي، وتلك صورة للرجل الأمثل في رأي أفلاطون، الرجل الذي يتحلى بالحكمة والخير معًا في أعلى ذروتَيهما، الذي يبرأ من الخوف من الموت براءةً تامة، إن مواجهة سقراط للموت — كما صورها أفلاطون — لها أهميتها من الوجهة الأخلاقية، في العصور القديمة والعصور الحديثة على السواء؛ فمكانة ما ورَد في الكتاب المقدس عن «العاطفة» و«الصَّلب» عند المسيحيين هي نفسها مكانة محاورة «فيدون» عند الوثنيين من الفلاسفة؛ أعني أحرار الفكر منهم،[1] لكن رباطة الجأش عند سقراط في ساعته الأخيرة، مرتبطة بقصيدته في الخلود؛ ولهذا تكون محاورة «فيدون» ذات أهمية؛ لأنها لا تقتصر على تصوير بطل شهيد ساعةَ موته، بل تضيف إلى ذلك شرحًا لمذاهب كثيرة، أصبحت فيما بعدُ جزءًا من العقيدة المسيحية؛ فالقديس بولس و«الآباء» قد استمدوا معظم لاهوتهم منها، عن طريقٍ مباشر أو غير مباشر، ونكاد لا نفهم هذا اللاهوت إذا نحن غضضنا الطرف عن أفلاطون.

فتُروى لنا محاورة سابقة في العهد على محاورة فيدون، وهي «أقريطون»، كيف دبرت فئةٌ من أصدقاء أفلاطون وتلاميذه خطة تمكنه من الفرار إلى تساليا، ومن الجائز

[1] إن موت سقراط لا يفوقه إلا موت المسيح، حتى من وجهة نظر كثير من المسيحيين. إنك لن تصادف شيئًا في أية مأساة، قديمة أو حديثة، ولا شيئًا في الشعر أو في التاريخ (مع استثناءٍ واحد)، يشبه الساعات الأخيرة من حياة سقراط كما صوَّرها أفلاطون. هذا ما يقوله «قداسة بنيامين جووت».

أن أصحاب السلطان في أثينا كان يَسرُّهم غاية السرور لو لاذ سقراط بالفرار، ولنا أن نفترض احتمالًا شديدًا لنجاح الخطة المدبَّرة، ومع ذلك رفضها سقراط رفضًا قاطعًا، محتجًّا بأن إدانته كانت نتيجةَ إجراء قانوني سليم، وبأنه من الخطأ أن يقترف الإنسان شيئًا ضد القانون، اجتنابًا للعقاب، فقد استهل نقاشه بإعلان المبدأ — الذي نراه شبيهًا بـ «موعظة الجبل» — وهو «إننا لا يجوز أن نردَّ الشر بالشر لأي إنسان، كائنًا ما كان الشر الذي أنزله بنا». ثم تصور نفسه بعد ذلك مشتبكًا في محاورة مع القوانين الأثينية، تقول فيها القوانين إنه مدين لها بمثل ذلك الاحترام الذي يدين به ابنٌ لأبيه، أو يدين به العبد لسيده، بل إن دينه لها بذلك الاحترام أبعدُ مدًى من دين الابن أو العبد، وأن كل مواطن في أثينا حرٌّ في الهجرة إذا لم يكن راضيًا عن الدولة الأثينية، ثم تختم القوانين خطبتها الطويلة بهذه الكلمات:

«استمِع — إذَن — يا سقراط لنا، نحن اللائي قد تعهَّدنا نشأتك، لا تفكر في الحياة والأبناء أولًا، وفي العدالة ثانيًا، بل فكر في العدالة أولًا، حتى تبرر موقفك أمام سادة العالم الأسفل؛ لأنك لو فعلت ما يأمرك به «أقريطون» فلا أنت ولا أحد ممن ينتمي إليك سيكون أسعد أو أقدس أو أعدل في هذه الحياة، أو أسعد في حياةٍ آخرة، مما هو الآن، إنك الآن تغادر الحياة بريئًا؛ إذ تغادرها مُعانيًا لا مقترفًا لإثم، ستغادرها ضحية الناس، لا ضحية القوانين. أما إن أطلقت لنفسك العنان في رد الشر بالشر، والأذى بالأذى، معتديًا على العهود والمواثيق التي ارتبطت بها معنا، ومعتديًا على أولئك الذين يجب أن يكونوا أقل الأشياء تعرضًا لاعتدائك، وأعني بهم نفسك وأصدقاءك ووطنك ونحن، فسننقم عليك ما دمت حيًّا، وستتلقاك أخواننا — قوانين العالم الأسفل — عدوًّا لها؛ لأنهن سيعلمن أنك بذلت جهدك لتحطيم بنياننا.»

ويقول سقراط إنه ليُخيَّل إليَّ أني أسمع هذا الصوت يطنُّ في أذنيَّ، كما يطنُّ صوت القيثارة في أذن المتصوف. ثم يقرر تبعًا لذلك أن واجبه يقتضيه أن يقيم حيث هو، وأن يخضع للحكم بموته.

وجاءت الساعة الأخيرة في محاورة «فيدون»، فرُفعت عنه الأغلال، وأبيح له أن يحاور أصدقاءه حرًّا من كل قيد، فأخرج زوجته الباكية حتى لا يؤثر حزنها في مجرى النقاش.

ويبدأ سقراط برأيه في أنه لا ينبغي لإنسانٍ تسري فيه روح الفلسفة أن يخشى الموت، بل إنه — على نقيض ذلك — سيُرحب به، لكنه على الرغم من ذلك لن ينزع نفسه بيده؛ لأن الرأي قد جرى بأن ذلك منافٍ للقوانين، فيسأله أصدقاؤه: لماذا تحرم

القوانين الانتحار؟ فيجيب جوابًا يتفق مع التعاليم الأورفية، وهذا الجواب الذي لو سئل المسيحي نفس السؤال الأوشك أن يقوله بحروفه، وهو: «هنالك مذهب يُهمَس به خفيةً، وهو أن الإنسان سجينٌ ليس له الحق في فتح الباب والفرار من سجنه، وهذا سرٌّ عظيم لا أجدني على فهمٍ كامل بحقيقته.» ثم يوازن العلاقة بين الإنسان والله بالعلاقة بين الماشية وصاحبها، ويقول: إنه لما يغضبك أن ترى ثورك قد استباح لنفسه أن ينحرف عن الطريق الذي أردته له، «قد يكون هناك مبرر لقولهم إن الإنسان لا بُدَّ له أن ينتظر، وألا يزهق حياته بنفسه، إلى أن يأمر الله بذلك، كما يأمرني الله أن أفعل الآن.» إنه لا يحزن للموت؛ لأنه مقتنع «أولًا بأني ذاهب إلى آلهةٍ أخرى تتصف بالحكمة وبالخير (وإني بذلك على يقين بمقدار ما يمكن لي أن أوقن بمثل هذه الأمور)، وثانيًا (ولو أنني في هذا لست على نفس الدرجة من اليقين) لأني راحلٌ إلى أناس قد سبق رحيلهم عن هذا العالم، وهم أناس أفضل ممن أُخلفهم ورائي، وإني لكبير الرجاء في أن الموتى سيجدون عاقبةً لا تزال تنتظرهم، عاقبة تكون أفضل جدًّا للخيِّرين منها للأشرار.»

يقول سقراط إن الموت هو انفصال الروح عن الجسد. وها هنا نرى أنفسنا إزاء المذهب الأثيني عند أفلاطون: بين الحقيقة والظاهر، بين المُثل والأشياء المحسة، بين العقل والإدراك الحسي، بين الروح والجسم، وهذه الأرواح كلها مرتبطٌ بعضها ببعض؛ فالشق الأول من كل زوج منها أسمى من الشق الثاني، في مقدار ما يصيبه من الحقيقة ومن الخير معًا، والنتيجة الطبيعية التي تترتب على هذه الأثينية هي الأخلاق الزاهدة، فترى المسيحية قد اعتنقت هذا المذهب من بعض جوانبه، لكنها لم تعتنقه بجملته أبدًا. ولعل الذي حال دون ذلك عقبتان؛ الأولى هي أن خَلْق العالم المرئي — لو صدق أفلاطون — ربما ظهر كأنه فعلة شر، ومعنى ذلك إمكان ألا يكون الخالق خيِّرًا؛ والثانية هي أن العقيدة المسيحية الأصلية لم تستطِع قط أن تروِّض نفسها على تحريم الزواج، ولو أنها عدَّت العزوبة أشرف منزلة منه؛ لهذا كان «المانيشيون» أكثر التزامًا للمنطق من المسيحيين في كلا الوجهين.

إن التفرقة بين العقل والمادة — وهي التفرقة التي عمَّت الفلسفة والعلم والفكر الشعبي — ترجع في أصلها إلى الدين، إذا بدأت تفرقةً بين الروح والجسم؛ فالأورفي — كما رأينا — يعد نفسه ابن الأرض والسماء ذات النجوم؛ فمن الأرض جاء الجسد، ومن السماء هبطت الروح. وهذه هي النظرية التي يحاول أفلاطون أن يُعبر عنها بلغة الفلسفة.

لا يلبث سقراط في محاورة «فيدون» أن يأخذ في استخراج النتائج التزهدية التي تترتب على مذهبه. على أن تزهُّده من طرازٍ معتدل مهذب، فهو لا يقول إن الفيلسوف

ينبغي له أن يمتنع امتناعًا كليًّا عن اللذة العادية، وكل ما يقوله هو ألا يجعل الفيلسوف من نفسه عبدًا لتلك اللذائذ، فلا ينبغي له أن يهتم بالطعام والشراب، ومع ذلك فلا بُدَّ له طبعًا أن يأكل ما يلزم من طعام، فليس ها هنا إيحاء بالصيام. وإنه ليُروى أن سقراط — ولو أنه لم يكن يحفل بالخمر — كان في مستطاعه، أحيانًا، أن يشرب أكثر مما يشرب أي أحدٍ سواه، دون أن تفقده الخمر وعيه مرةً واحدة؛ فهو لم يزدرِ الخمر في ذاتها، بل ازدرى استشعار اللذة في شرابها، وعلى هذا النحو لا يجوز للفيلسوف أن يأبه للذائذ الحب، أو لفاخر الثياب أو النعال، أو غير ذلك من زينة الجسم؛ إذ لا بُدَّ له أن يستغرق عنايته كلها في الروح، لا في الجسم؛ «فالأحرى به أن يميل — ما استطاع إلى ذلك سبيلًا — إلى الخلاص من جسده ليتفرغ للروح.»

وواضحٌ أنه لو ذاع هذا المذهب في الناس، فسرعان ما يصبح مذهبًا يدعو للتزهد، لكنه في صميم ما يرمي إليه ليس تزهديًّا بمعنى هذه الكلمة الدقيق. إن الفيلسوف حين يمتنع عن لذائذ الحس لن يعاني في ذلك مجهودًا يُضنيه؛ لأنه سينصرف بتفكيره إلى أشياء أخرى، فقد عرفت كثيرًا من الفلاسفة نسوا طعامهم، ومضوا في قراءة كتاب يقرءونه، ولو أنهم أخيرًا عادوا فأكلوا، فهؤلاء الناس كانوا يفعلون ما يظنه أفلاطون فعلًا خليقًا بأمثالهم؛ فهم لم يمتنعوا عن شهوة الطعام امتناعًا اقتضاهم مجهودًا خلقيًّا، لكنهم كانوا أكثر اهتمامًا بأمورٍ أخرى؛ فالظاهر أن واجب الفيلسوف من حيث الزواج أن يتزوج وأن ينجب الأطفال ويقوم على تربيتهم، بهذا الأسلوب نفسه من شرود الذهن، لكن تحرير المرأة قد جعل هذا السلوك أشد عسرًا، فلا عجب إذا رأينا «زانثيب» (زوجة سقراط) عسيرة القياد.

ويمضي سقراط في حديثه فيقول إن الفلاسفة يحاولون فصل الروح عن اتحادها بالجسد، على حين يظن سائر الناس أن الحياة لا تستحق أن تُعاش عند رجل ليس له «إحساس باللذة، ولا يشارك في لذائذ الجسد». ويظهر أن أفلاطون قد أراد بهذه العبارة — وربما أراد ذلك عرَضًا غير مقصود — أن يرد على وجهة النظر التي يأخذ بها فريق من رجال الأخلاق؛ إذ يقولون إن لذائذ الجسم هي وحدها اللذائذ التي يمكن حسبانها؛ فهؤلاء الأخلاقيون يعتقدون أن من لم ينشد لذائذ الحس، فلا بُدَّ أن يكون قد أراد لنفسه اجتناب اللذة إطلاقًا، ليعيش عيشًا فاضلًا. وذلك خطأ أعقب ضررًا لا ينتهي عند حد؛ فما دمت قد قبلت التقسيم إلى عقل وجسم، سترى أن أسوأ اللذائذ وأحسنها معًا هي من اللذائذ العقلية، مثل ذلك الحسد وضروب كثيرة من القسوة وحب السلطة، إن الشيطان في قصيدة «مِلْتُن» (الفردوس المفقود) يعلو بنفسه على عذاب الجسد، وينصرف بجهده

كله إلى أعمال التخريب التي يستمد منها لذة عقلية خالصة، ليس للبدن فيها نصيب، وكثيرٌ من الأعلام بين رجال الكنيسة قد نبذوا لذائذ الحس، ولم يتنبهوا لوقاية أنفسهم من اللذائذ الأخرى، فاستبدَّت بهم شهوة السلطة التي أدت بهم إلى ضروبٍ مفزعة من القسوة والاضطهاد، ارتكبوها باسم الدين، وينتمي هتلر في عصرنا هذا إلى هذا النمط من الناس؛ فلذائذ الحس — فيما يُجمع عنه الرواة — لا تهمه إلا قليلًا جدًّا. وهكذا نرى أن التحرر من طغيان الجسد عاملٌ من عوامل العظمة، لكنها قد تكون عظمة في الخطيئة كما قد تكون عظمة في الفضيلة سواءً بسواء، على أن ذلك استطراد عن موضوعنا، ولا بُدَّ لنا من العودة إلى سقراط.

فننتقل الآن إلى الجانب العقلي من الدين، الذي يعزوه أفلاطون إلى سقراط (صوابًا أو خطأً)، فيرى لنا أن الجسم عائق يعوق تحصيل المعرفة، وأن البصر والسمع شاهدان لا يتصفان بالدقة، فالوجود الحقيقي، إذا كان له أن يكشف عن نفسه للروح إطلاقًا، فإنما ينكشف للفكر لا للحواس؛ فلنبحث — مدى فترة قصيرة — فيما يقتضيه هذا الرأي من نتائج؛ فمن نتائجه أنه ينكر المعرفة التجريبية إنكارًا تامًّا، بما في ذلك التاريخ كله والجغرافية كلها، فلا يتاح لنا أن نعرف أن قد كان هنالك مكان اسمه أثينا، أو رجل اسمه سقراط؛ ذلك لأن موته، وما أبداه من شجاعةٍ في ذلك الموت، إنما ينتميان إلى عالم الظواهر، إننا لا نعلم شيئًا عن كل هذا، إلا عن طريق البصر والسمع، مع أن الفيلسوف الحق يغضُّ الطرف عن البصر والسمع، فماذا يبقى له إذَن؟ يبقى له — أولًا — المنطق والرياضة، لكن المنطق والرياضة افتراضيان، ولا ينبني عليهما أبدًا أي قولٍ مثبت عن الدنيا الحقيقية، والخطوة الثانية — وهي الخطوة الحاسمة في الأمر — تعتمد على فكرة الخير؛ فإذا ما وصل الفيلسوف إلى فكرة الخير، فالمفروض أنه يستمد من ذلك العلم بأن الخير هو الحقيقي، فيتاح له بهذا أن يستنتج بأن عالم المُثل هو العالم الحقيقي. ولقد تقدَّم الفلاسفة بعد أفلاطون بحججٍ يبرهنون بها على أن الحقيقي والخير شيءٌ واحد بعينه، أما أفلاطون فيظهر أنه قد فرض ذلك بديهية، واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان؛ فإذا أردنا أن نفهمه، فلا بُدَّ أن نفرض — مجرد افتراض — أنه محقٌّ في زعمه هذا.

يقول سقراط إن الفكر يكون في أحسن حالاته حين يتركز العقل في نفسه، فلا يعكر صفوه أصواتٌ ولا مشاهد ولا ألم ولا لذة، بل يفصل نفسه عن البدن، وينشد الوجود الحق: «وفي هذا نرى الفيلسوف يزدري الجسد.» وينتقل سقراط من هذه النقطة إلى المُثل، أو الصور، أو الماهيات؛ إن ثمت عدلًا مطلقًا، وجمالًا مطلقًا، وخيرًا مطلقًا، لكنها لا تُرى

بالعين، «ولست أقصر الحديث على هذه وحدها، إنما أريد كذلك العظمة المطلقة والصحة المطلقة والقوة المطلقة، أريد الماهية الحقيقية؛ أي الطبيعة الحقة لكل شيء.» فهذه كلها لا تُرى إلا بالرؤية العقلية؛ ولذا فطالما نحن في البدن، وطالما تُفسد الروحَ شرورُ البدن، فلن نُشبع في أنفسنا الرغبة في اكتساب الحقيقة.

وهذه النظرة تُقصي الملاحظة العلمية والتجربة العلمية، باعتبارهما طريقتين للوصول إلى المعرفة، فإن عقل الباحث الذي يجري تجربةً ليس «متركزًا في نفسه» ولا ينشد اجتناب الأصوات والمشاهد، إن الطريقة التي يوصي بها أفلاطون لا تصلح إلا لنوعين من أنواع النشاط العقلي، هما الرياضة والحدس الصوفي، وهذا يفسر لنا كيف أصبح هذان النوعان من النشاط العقلي ممتزجين أشد امتزاج عند أفلاطون والفيثاغوريين.

إن الجسم — من وجهة نظر التجريبي — هو الذي يصلنا بعالم الحقيقة الخارجية، لكنه عند أفلاطون شرٌّ مزدوج؛ لأنه من جهةٍ وسيلة تشوه الحقيقة؛ إذ يجعلنا ننظر كما لو كنا ننظر بمنظارٍ معتم، وهو من جهةٍ أخرى مصدر شهوات تصرفنا عن مواصلة البحث عن المعرفة الحقيقة ورؤيتها. وتتضح هذه النظرة من النصوص الآتية:

«إن لجسم مصدر متاعب لا تنتهي عند حد، ويكفي مجرد حاجته إلى الطعام سببًا لذلك، وهو كذلك معرَّض للأمراض التي تنتابنا وتعوقنا في محاولتنا البحث عن الوجود الحقيقي، إنه يملؤنا بالأهواء والشهوات والمخاوف والأوهام من شتى الأنواع، ويبث فينا حماقةً لا حد لها، بل إنه في حقيقة أمره، كما يقول عنه الناس: يزيل عنا كل قدرة على التفكير، فمن أين تنشأ الحروب والمعارك والانقسامات؟ من أين تنشأ إن لم تكن ناشئة عن الجسد وشهوات الحسد؟ إن الحروب يُحدِثها حب المال، والذي يدفع إلى كسب المال هو الجسم وما يتطلبه من خدمات، وهذه العوائق كلها لا تتيح لنا من وقتنا فراغًا ننفقه في الفلسفة. ونقطةٌ أخيرة، وهي أسوأ النقط المذكورة جميعًا، هي أننا حتى لو أتيح لنا أن نأخذ أنفسنا بشيءٍ من التأمل الفلسفي، فإن الجسم ما يفتأ يقطع علينا مجرى التفكير، مثيرًا في سلسلة أبحاثنا خلطًا وصوابًا، ومزيغًا لأبصارنا بحيث لا يتسنى لنا أن نرى الحقيقة، فلقد دلَّتنا التجربة على أنه إذا ما أردنا اكتساب المعرفة بمعناها الصحيح عن أي شيء كائنًا ما كان، فلا مناص من التخلص من أجسادنا. إن الروح في ذاتها هي التي يجب أن تشهد الأشياء في ذواتها؛ وعندئذٍ يتاح لنا بلوغ الحكمة التي نريد، التي نزعم أننا محبُّوها، ولا يكون ذلك أثناء حياتنا، بل بعد موتنا؛ لأنه إذا استحال على الروح أثناء صحبتها للبدن أن تحصل على المعرفة الخالصة، فلا بُدَّ أن يكون بلوغ المعرفة واقعًا بعد الموت، إن كان بلوغها ممكنًا إطلاقًا.»

«وهكذا إذا ما تخلصنا من حماقة الجسد، أصبحنا أنقياء، وأمكننا الاتصال بما هو نقي، وعرفنا من تلقاء أنفسنا أين يكون الضوء الصافي حيثما كان، وما ذلك الضوء إلا ضوء الحقيقة، فالمشوب لا يُسمح له بالدنو من النفي، وماذا عسى أن يكون التطهير من الشوائب، إذا لم يكن فصل الروح عن الجسد ... وهذا الفصل للروح وانفكاكها من الجسد هو ما يُسمونه بالموت ... والفلاسفة وحدهم دون سواهم هم الذين ما ينفكون باحثين عن سبيل الفكاك للروح، إن ثمة قطعةً واحدة من النقد، هي التي ينبغي أن نبادل بها كل شيءٍ آخر، وتلك هي الحكمة.»

«إن أول من قالوا بالأسرار الروحانية، كانوا — فيما يظهر — غير هازلين فيما يقصدون إليه من معانٍ، ولم يكونوا يقولون لغوًا باطلًا، حين شبَّهوا الحال منذ أمدٍ طويل بتشبيه، فقالوا إن من يمضي في حياته غير مطهَّر وغير مزوَّد بالأسرار الروحانية، سينتقل إلى العالم الأسفل، حيث يرقد في حمأة من الطين، أما الذي يبلغ ذلك العالم بعد تزويده بالأسرار وبعد تطهيره فسيعيش مع الآلهة، فكثيرون هم أولئك الذين سيحملون السوء — فيما تقول روايات الأسرار — وقليلون هم الذين سيكونون من أهل السر، وهؤلاء — فيما أفهم العبارة — هم الفلاسفة الحق.»

هذه كلها عباراتٌ صوفية، منشؤها الأسرار الروحانية، و«الطهر» فكرة أورفية، وقد كان للطهر عند الأورفيين معنًى يتصل بالطقوس التعبدية، لكن معناه عند أفلاطون هو التحرر من العبودية للجسد وحاجاته. وإنه لما يستوقف انتباهنا أن نراه يقول إن حب المال سبب في الحروب، وإن المال لا يُطلب إلا لخدمة الجسد، والنصف الأول من هذا الرأي هو نفس الرأي الذي أخذ به «ماركس»، أما النصف الثاني من الرأي فينتمي إلى وجهة نظر تختلف عن الأولى كل الاختلاف؛ فقد ظن أفلاطون أن الإنسان في مستطاعه أن يعيش على قليل جدًّا من المال، لو حصر حاجاته في الحد الأدنى لها. ولا شك أن هذا رأيٌ صواب، لكنه إلى جانب هذا يرى أن الفيلسوف لا بُدَّ له أن يُعفى من العمل اليدوي، وعلى ذلك فلا بُدَّ له أن يعيش على ثروةٍ أنتجها سواه، فالأغلب ألا يكون هناك فلاسفة على الإطلاق في دولةٍ بلغت من الفقر حدًّا بعيدًا؛ الذي جعل دراسة الفلسفة ممكنة للأثينيين، هو ما أخذت به أثينا في عصر بركليز من نزعةٍ استعمارية، فأسباب النعيم العقلي — بصفةٍ عامة — لا تقل في تكاليفها عن أسباب النعيم المادي، ثم هي كهذه الأسباب المادية، مرتبطة بالأحوال الاقتصادية، إن العلم يتطلب المكتبات والمعامل والمناظير المقربة والمناظير المكبرة وما إلى ذلك، ولا بُدَّ لرجال العلم من أن يعتمدوا في عيشهم على مجهود غيرهم، لكن هذا كله في نظر الصوفي حمق؛ فالرجل المتعبد في الهند أو التبت لا يحتاج إلى جهازٍ علمي، ولا

ملبس غير ثوب فوق ردفَيه، ويكتفي في طعامه بالأرز، وقليل جدًّا من إحسان المحسنين كفيلٌ له بالعيش؛ لأنه — في رأي الناس — رجلٌ حكيم، مثل هذه الصورة هو النتيجة المنطقية التي تترتب على وجهة النظر الأفلاطونية.

ولنرجع بحديثنا إلى محاورة «فيدون»؛ فهناك ترى سيبيس يبدي شكه فيما يختص بخلود الروح بعد الموت، ويطالب سقراط بالحجج التي تؤيد الخلود، فيأخذ سقراط في الإدلاء بهذه الحجج، لكننا لا بُدَّ أن نذكر هنا أن حججه هذه غاية في الضعف.

الحجة الأولى: هي أن كل الأشياء التي لها أضداد تتولد من أضدادها. وهي عبارة تُذكرنا بآراء أنكسمندر في العدالة الكونية. ولما كانت الحياة والموت ضدين تحتم أن يولد كلٌّ منهما الآخر، ويتبع ذلك أن تكون أرواح الموتى مقيمة في مكانٍ ما، لتعود إلى الأرض في الوقت المناسب، ويظهر أن عبارة القديس بولس «إن البذرة لا تسرع في النمو إلا إذا ماتت» مشتقة من نظرية كهذه.

والحجة الثانية: هي أن المعرفة تذكُّر؛ وعلى ذلك فلا بُدَّ أن تكون الروح قد عاشت قبل ميلادها. وهذه النظرية القائلة بأن المعرفة تذكُّر، تستند أكثر ما تستند إلى وجود أفكار لدينا — مثل فكرة المساواة المضبوطة — يستحيل أن نكون قد استقيناها من الخبرة؛ لأن ما صادفناه في خبرتنا عن المساواة تقريبية، أما المساواة المطلقة فلا وجود لها إطلاقًا في الأشياء المحسنة، ومع ذلك ترانا نفهم معنى قولهم «مساواة مطلقة»؛ فما دمنا لم نستمد معرفتنا بهذه المساواة المطلقة من الخبرة، فلا بُدَّ أن نكون قد جئنا بهذه المعرفة من وجودٍ سابق على هذا الوجود. ويقول إنك تستطيع أن تسوق حجةً شبيهة بهذه، فيما يختص بسائر الأفكار جميعًا؛ وعلى هذا يكون وجود الماهيات، وقدرتنا على فهمها، دليلًا على أن الروح كانت حاصلة على العلم قبل مجيئها إلى هذا العالم.

هذا الرأي الذي يقول إن المعرفة كلها تذكُّر، تراه مبسوطًا في تفصيلٍ أكثر من هذا، في محاورة «مينو» (٨٢ وما بعدها)؛ فها هنا ترى سقراط يقول: «ليس هناك تعليم، وكل ما هنالك تذكر.» ويتصدى للبرهنة على هذه النقطة بأن يطلب من «مينو» أن ينادي غلامًا من العبيد، ويأخذ سقراط في سؤال الغلام أسئلةً في علم الهندسة، والمفروض أن إجابات الغلام تدل على أنه يعرف الهندسة حقًّا، ولو أنه كان حتى تلك اللحظة لا يدري أن لديه تلك المعرفة؛ ولذا ترى نفس النتيجة التي انتهى إليها الحوار في «فيدون» قد انتهى إليها الحوار كذلك في «مينو»، وهي أن الروح قد جاءت بالمعرفة من وجودٍ سابق على هذا الوجود.

ولنا أن نلاحظ على هذا؛ أولًا: إن هذه الحجة لا تنطبق إطلاقًا على المعرفة التجريبية، فما كان الغلام العبد ليستطيع أن «يتذكر» متى بُنيت الأهرام، أو هل كان حصار طروادة حادثًا تاريخيًّا وقع بالفعل، اللهم إلا إذا وقع له أن حضر بنفسه تلك الحادثات؛ فنوع المعرفة الوحيد الذي يمكن فيه الافتراض بأنه موجودٌ عند كل إنسان بغير طريق الخبرة، هو المعرفة التي تُسمى معرفة «قَبْلية» — خصوصًا في المنطق والرياضة — والحقيقة هي أن هذا الضرب من المعرفة (إذا استثنينا الحدس الصوفي) هو وحده الذي يعترف أفلاطون أنه المعرفة بمعناها الصحيح، فلننظر كيف يمكن الرد على هذه الحجة فيما يختص بالرياضة.

خذ فكرة المساواة، فلا بُدَّ لنا من الاعتراف بأننا لم نصادف في الخبرة بالأشياء المحسة مساواة مطلقة، وكل ما رأيناه فيها مساواة تقريبية، فكيف إن حصلنا على فكرة المساواة المطلقة؟ أم إنه من الجائز ألا يكون لدينا مثل هذه الفكرة إطلاقًا؟

ولنأخذ مثلًا محددًا واقعيًّا: تعريف المتر هو أنه طول قضيب معين موجود في باريس، في درجة حرارة معينة؛ فماذا نعني حين نقول عن قضيبٍ آخر إن طوله متر واحد على وجه الدقة؟ لا أظننا نقصد بهذا القول شيئًا، إن ما يسعنا قوله هو: إن أضبط ما يعرف العلم من عمليات القياس في الوقت الحاضر لا يمكنها أن تبين أن قضيبنا هذا أطول أو أقصر من المتر المعياري الموجود في باريس. ولو كنا على شيء من التسرع الأحمق، جاز لنا أن نضيف إلى ذلك نبوءة عن المستقبل، بأننا مهما بلغنا فيما هو آتٍ من الأيام من تهذيب عمليات القياس، فلن نغير من هذه النتيجة شيئًا، لكن حتى هذه، قضية تجريبية، بمعنى أن الدليل التجريبي قد ينهض في أي وقتٍ عاملًا على دحضها، فلا أظن أن لدينا حقًّا فكرة المساواة المطلقة التي افترض أفلاطون أنها لدينا.

وحتى لو كان لدينا هذه الفكرة، فواضحٌ أن الطفل لا يكتسبها إلا إذا بلغ سنًّا معينة، وعندئذٍ تتبين الفكرة على ضوء الخبرة، وإن لم تكن مستخرجة من الخبرة مباشرة، أضف إلى ذلك أنه ما لم يكن وجودنا قبل مولدنا وجودًا يتصف بالإدراك الحسي، فقد كان يستحيل عليه أن يولِّد هذه الفكرة كما يستحيل ذلك على هذه الحياة الراهنة، وإذا كان المفروض هو أن وجودنا السابق كان وجودًا يسمو على الحواس من بعض الوجوه، فلماذا لا نفترض هذا الفرض نفسه في هذا الوجود الراهن؟ فالحجة تسقط على هذه الأسس كلها.

ويقول سيبيس (في محاورة فيدون)، حين ارتأى أن مذهب التذكر قد توطدت دعائمه: «إن ما يَقرب من نصف ما كانت تُطلب البرهنة عليه، قد أقيم عليه البرهان

بالفعل، وأعني بذلك كون أرواحنا كانت موجودة قبل أن نولد. أما النصف الثاني الذي لا يزال ينتظر البرهان، فهو أن الروح ستظل موجودة بعد الموت، كما كانت موجودة قبله.»

فينصرف في سقراط استجابة لهذه الدعوة إلى بحث هذا الموضوع، فيقول إنه يترتب على ما أسلفنا قوله من أن كل شيء يتولد من ضده، فلا بُدَّ، فلا بُدَّ أن يولد الموتُ الحياةَ، كما تولد الحياةُ الموتَ؛ ثم يضيف إلى هذه الحجة حجةً أخرى، كانت أطول من سابقتها تاريخًا في الفلسفة، وهي أنه لا يتحلل إلا الأجسام المركبة، أما الروح — فهي كالمُثل — فبسيطة وليست مركبة من أجزاء، وما هو بسيط — في ظنهم — لا تكون له بداية ولا نهاية ولا يطرأ عليه تغير؛ فالماهيات لا تتغير، مثال ذلك الجمال المطلق تراه على حاله لا يتغير، على حين لا تفتأ الأشياء الجميلة متغيرة، وهكذا تكون الأشياء المرئية خاضعة لقيود الزمن، أما الأشياء الخفية فأبدية، والجسم مرئي، أما الروح فخفيَّة؛ وعلى ذلك وجب سلك الروح في طائفة الأشياء الأبدية.

وما دامت الروح أبدية، فهي أشد ما تكون اطمئنانًا حين تتأمل الأشياء الأبدية؛ أعني الماهيات، لكنها تضل وتضطرب، حين تتأمل عالم الأشياء المتغيرة، كما يحدث في حالة الإدراك الحسي.

«إن الروح حين تستخدم الجسم أداة للإدراك، أعني حين تستخدم حاسة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى (لأن معنى الإدراك بوساطة الجسم هو الإدراك بوساطة الحواس) … يجرها الجسم عندئذٍ إلى عالم المتغيرات، فتضل وتضطرب، وتلف الدنيا من حولها، حتى لتحس إحساس المخمور ساعة مسها دنيا التغُّير … لكنها إذا ما عادت إلى نفسها وتأملت، عندئذٍ تنتقل إلى العالم الآخر، عالم الصفاء، والأبدية والخلود والثبات، فهذه كلها أشياء من فصيلتها، وهي مقيمة معها إلى الأبد إذا ما استقلت بنفسها، ولم تعُقْها العوائق، عندئذٍ لا تعود تضرب في مسالكها الخاطئة، ولا يطرأ عليها تغيرٌ ما دامت قد اتصلت بالذي لا يتغير، وهذه الحالة من حالات الروح هي التي تُسمى بالحكمة.»

إن روح الفيلسوف الحق، التي تحررت — أثناء الحياة — من عبودية الجسد، سترحل بعد الموت إلى العالم الخفي فتعيش عيشة النعيم في صحبة الآلهة، أما الروح المشوبة التي أحبَّت الجسد فستصبح شبحًا مخيفًا يعاود الجسد في قبره، أو تدخل في جسم حيوان، فتحل مثلًا في حمار أو ذئب أو صقر، حسب ما تتسم به من خصائص؛ فالرجل الذي اصطنع الفضيلة في حياته بغير أن يكون فيلسوفًا، سيصبح نحلة أو زنبورًا أو نملة، أو حيوانًا آخر من القبيل الاجتماعي من صنوف الحيوان.

والفيلسوف الحق وحده هو الذي يصعد إلى السماء عند موته؛ إذ لا يُسمح لأحد ممن لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طُهرٍ كامل ساعةَ الرحيل من هذا العالم أن يدخل في صحبة الآلهة، وإنما يُسمح بذلك لمن أحب المعرفة دون سواه. وهذا هو السبب في امتناع من كرَّسوا أنفسهم للفلسفة عن شهوات البدن، فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار، بل لأنهم «على ذكر من أن الروح كانت مغلولة أو مُلصَقة بالجسم. وجاءت الفلسفة فتلقَّتها بعد أن لم تكن تستطيع أن ترى الوجود الحقيقي إلا من خلال قضبان السجن، لا أن تراه وهي قائمة بذاتها ومن خلال نفسها ... ولقد أصبحت الروح — بسبب شهوات البدن — عاملة بنفسها على أسر نفسها»؛ سيصطنع الفيلسوف العفة لأن «كل لذة وكل ألم بمثابة المسمار الذي يُسمِّر ويربط الروح بالجسم، حتى تصبح شبيهة به وتعتقد بأن الصواب هو ما أثبت الجسم أنه الصواب.»

وها هنا عند هذا الموضع من المحاورة، يذكر سمياس الفكرة الفيثاغورية بأن الروح عبارة عن تناغم، ويقول: إذا انكسرت القيثارة فهل يمكن للتناغم أن يظل قائمًا؟ فيرد سقراط بأن الروح ليست تناغمًا، مركَّبًا، أما الروح فبسيطة. ويضيف إلى ذلك قوله إن الرأي القائل بأن الروح تناغم لا يتفق مع وجودها السابق على هذا الوجود الدنيوي، وقد أقمنا البرهان على ذلك الوجود السابق بمذهب التذكر؛ ذلك أن التناغم لا يكون له وجود قبل القيثارة.

ويمضي سقراط في شرح خطورة تطوره في الفلسفة، وهو جانب من المحاورة غاية في الأهمية، وإن يكن انحرافًا عن مجرى النقاش، يمضي فيعرض نظرية المُثل، بحيث ينتهي إلى النتيجة القائلة بأن «المُثل قائمة، وأن سائر الأشياء تشارك فيها وتستمد أسماءها منها». وهنا يأخذ في وصف ما قد كُتب على الأرواح أن تلاقيه بعد الموت، فالطيب يذهب إلى الجنة، والخبيث إلى جهنم؛ وأما ما توسط منها بين الطيب والخبيث فيذهب إلى حيث يتطهر من أدرانه.

وتصف المحاورة ختام حياة سقراط، وما قيل عند توديعه، وكانت آخر كلماته: «يا أقريطون، إني مدينٌ بديك لأسكلبيوس، فهلا تذكرت رد هذا الدين؟» ومغزى ذلك أن الناس كانوا يقدمون إلى أسكلبيوس ديكًا حين يشفون من مرض، وها هو ذا سقراط قد شُفي من حمى الحياة التي ما تفتأ تعاود الكائن الحي.

ويختم فيدون الحديث قائلًا: «إن سقراط كان بين أهل عصره جميعًا أحكمهم وأعدلهم وأفضلهم.»

لبث سقراط كما صوَّره أفلاطون نموذجًا لمن جاء بعد ذلك من الفلاسفة مدى عصور طويلة، فماذا نرى نحن فيه من الوجهة الأخلاقية؟ (أنا الآن معنيٌّ بالرجل كما صوَّره أفلاطون فحسب.) إن حسناته واضحة للعيان؛ فهو لا يحفل بالنجاح الدنيوي، وهو بريء من الخوف براءةً جعلته هادئًا ظريفًا فكهًا حتى آخر لحظة من حياته، يعنيه ما يعتقد أنه الحق، أكثر مما يعنيه أي شيءٍ آخر كائنًا ما كان، لكنه قد كان مع ذلك معيبًا بعيوبٍ فاحشة؛ فهو في المناقشة مُغالط لا يلتزم الأمانة، وهو يستخدم العقل في تفكيره الخاص ليبرهن على صحة النتائج التي يرتضيها، بدل أن يستخدم العقل في البحث عن المعرفة بحثًا لا يتحزب مع الهوى. وإن الإنسان ليُحس إزاءه شيئًا من الغرور والسماجة قد تُذكِّره بالنمط السيئ من رجال الكنيسة، فشجاعته إزاء الموت كانت تكون أكثر روعة لو لم يؤمن بأنه ذاهبٌ للتنعم بنعيمٍ أبدي في صحبة الآلهة. ولم يكن سقراط علميًّا في تفكيره — على خلاف طائفة من أسلافه — لكنه كان مصممًا على إقامة البرهان على أن الكون متفقٌ مع معاييره الأخلاقية، وهذه خيانة للحقيقة، وأسوأ ما يقترفه الإنسان من خطأ فلسفي؛ فنحن إذا نظرنا إليه باعتباره واحدًا من الناس، فقد نعتقد بأنه جديرٌ بالحشر في زمرة القديسين؛ أما إذا نظرنا إليه باعتباره فيلسوفًا، ألفيناه في حاجة إلى إقامةٍ طويلة في مطهرٍ علمي.

الفصل السابع عشر

فلسفة الكون عند أفلاطون

فلسفة أفلاطون الكونية تراها في محاورة «طماوس»[١] التي ترجمها شيشرون إلى اللاتينية، فكانت — نتيجة ذلك — هي المحاورة الوحيدة التي عرفها الغرب في العصور الوسطى؛ لذلك كانت هذه المحاورة في العصور الوسطى، وفي عصر الأفلاطونية الحديثة الذي سبق تلك العصور، أعمق أثرًا من أي شيءٍ آخر مما تركه أفلاطون، وإن ذلك لأمرٌ عجيب؛ لأن هذه المحاورة تحتوي بغير شك على مقدار من السخف الذي لا قيمة له إطلاقًا، أكثر مما تراه من مثل هذا السخف في محاوراته الأخرى؛ فالمحاورة لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، لكن لها من قوة التأثير في عصور التاريخ ما يضطرنا إلى مناقشتها في شيء من التفصيل.

يشغل فيثاغورس في محاورة «طماوس» نفس المكان الذي يشغله سقراط في المحاورات السابقة لها، وآراء المدرسة الفيثاغورية على وجه الإجمال هي وجهة النظر التي اتُّخذت في هذه المحاورة، بما في ذلك (إلى حدٍّ ما) الرأي القائل بأن العدد هو ما يفسر العالم. وتبدأ المحاورة بتلخيص الخمسة الكتب الأولى من «الجمهورية»، ثم تعقب على ذلك بأسطورة أطلانطس التي يقال إنها كانت جزيرة على بُعد من «عُمُد هرقل»، والتي هي أكبر من ليبيا وآسيا معًا، وبعدئذٍ يأخذ «طماوس» — وهو فلكي فيثاغوري — في رواية تاريخ العالم من بدايته حتى خلق الإنسان، وفيما يلي خلاصة لما قاله:

إن ما لا يطرأ عليه التغير يكون مفهومًا للذكاء والعقل، أما ما هو متغير فيكون معروفًا على سبيل الرأي. ولما كان العالم مُحَسًّا، فيستحيل أن يكون أزليًّا، ولا بُدَّ أن

[١] في هذه المحاورة من الغموض، مما أثار مجادلات بين الشراح، غير أنني — على وجه الإجمال — أراني متفقًا كل الاتفاق مع «كورنفورد» في كتابه البديع «فلسفة أفلاطون الكونية».

يكون الله قد خلقه، ثم لما كان الله خيرًا، فقد خلق العالم على غرار ما هو أزلي لأن الله معصومٌ من الغيرة؛ ولذا أراد لكل شيءٍ أن يجيء شبيهًا به ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، «أراد الله أن يكون كل شيء خيرًا، وألا يكون لشيءٍ نصيب من الشر، ما كان في ذلك حدود المستطاع»؛ «فلما وجد الكون المرئي كله في حركة لا تسكن، ولا تسير على وتيرة أو نظام، أخرج من تلك الفوضى نظامًا» (وهكذا يظهر لنا أن إله أفلاطون يختلف عن الإله اليهودي والمسيحي، في أنه لم يخلق العالم من العدم، بل كانت المادة موجودة منذ الأزل، وهو الذي أعاد نظامها). فبثَّ الله قبس العقل في الروح، ثم نفخ الروح في البدن، وجعل العالم كله كائنًا حيًّا واحدًا ذا روح وعقل، فهناك عالم واحد فقط، لا عوالم كثيرة، كما ذهب كثيرون من الفلاسفة فيما قبل سقراط، ويستحيل أن يكون هنالك أكثر من عالمٍ واحد؛ إذ العالم صورة خُلقت لغاية، وهي أن تحاكي النموذج الأزلي الذي يعقله الله، ما كانت هذه المحاكاة في حدود المستطاع، إن العالم في مجموعه حيوانٌ واحد مرئي، يحتوي في ذاته على كل الحيوانات الأخرى، وهو كريٌّ لأن الاطراد خير من النبو، وليس في الأشكال ما هو مطرد التشابه إلا الشكل الكري، وهو يدور؛ لأن الحركة الدائرية هي أوفى الحركات إلى الكمال، وما دامت هذه الحركة الدائرية هي كل ما يتحركه العالم، فليس هو بحاجة إلى أقدام أو أيدٍ.

والعناصر الأربعة، النار والهواء والماء والتراب، التي يظهر أن قد رُمز لكلٍّ منها بعدد، ترتبط بنسبةٍ مطردة؛ أعني أن نسبة النار إلى الهواء كنسبة الهواء إلى الماء، كنسبة الهواء إلى التراب، ولقد استخدم الله كل هذه العناصر في خلقه للعالم؛ ولذا تراه عالمًا كاملًا، لا يتعرض لشيخوخة أو مرض، والتناسب في أجزائه هو الذي يجعل فيه تناغمًا؛ وبالتالي تشيع روح الود بين أجزائه؛ ولذا فهو مستحيل على التحلل إلا إذا أراد له الله ذلك.

وبدأ الله يخلق الروح، ثم عقَّب عليها بخلق الجسد، والروح مركبة من الجانب غير المنقسم وغير المتغير، ومن الجانب المنقسم المتغير، فهي نوع ثالث من الماهية، يقع بين هذين النوعين المذكورين، وها هو ذا وصف فيثاغوريٌّ للكواكب ينتهي إلى ما يفسر نشأة الزمان:

لما رأى الأب والخالق مخلوقه متحركًا حيًّا، ورآه صورةً مخلوقة على غرار الآلهة الأبدية، اغتبط، وصمَّم في نشوته أن يزيد هذه الصورة شبهًا بأصلها. ولما كان هذا الأصل أبديًّا، أراد أن يجعل الكون أبديًّا كذلك، ما أمكن ذلك، لكن طبيعة الكائن المثالي أبدية أزلية، ويستحيل أن تخلع هذه الصفة بتمامها على ما هو مخلوق، ومن ثَم، صمم على أن

يظفر بصورةٍ متحركة من الأبدية؛ فلما أدخل النظام على أجرام السماء، جعل صورتها أبدية، لكنها متحركةٌ وفق العدد، على حين أن الأبدية نفسها ما فتئت ساكنة في وحدةٍ لا تتعدد، وهذه الصورة هي ما نُسميه بـ «الزمان».[٢]

وقبل ذلك لم يكن نهار ولا ليل، إننا لا يجوز أن نقول عن الماهية الأبدية «كان» و«سيكون» (في الماضي والمستقبل)، وكل ما يجوز قوله عنها: إنها «كائنة» (الحاضر)، وذلك يتضمن أن قولنا: «كان» و«سيكون» عن «الصورة المتحركة للأبدية» لا يعدو الصواب.

إن الزمان وأجرام الزمان قد شهدا الوجود في لحظةٍ واحدة بعينها، وخلق الله الشمس حتى يتسنى لضروب الحيوان أن تتعلم علم الحساب. وقد يكون معنى ذلك أنه لولا تعاقب الأيام والليالي، لما أمكن لنا أن نفكر في الأعداد، ورؤية النهار والليل، والشهور والأعوام، هي التي أمدتنا بمعرفة العدد، وزودتنا بفكرة الزمن؛ ومن ثَم جاءت الفلسفة، وتلك هي النعمة الكبرى التي تدين بها لحاسة البصر.

وهناك أربعة صنوف من الحيوان: (إذا غضضنا الطرف عن العالم في مجموعه) الآلهة والطيور والأسماك وحيوان اليابس. والآلهة في صميمها نار، وما هذه النجوم الثوابت إلا أفراد من الحيوان قدسية وأبدية. ولقد أنبأ الخالق الآلهة أنه قادر على محوها لو أراد، لكنه لا يريد، وكلَّفهما أن تخلق الجانب الفاني من سائر صنوف الحيوان، بعد أن قام هو بخلق الجانب الخالد والقدسي منها (الظاهر أنه لا ينبغي لنا أن نأخذ هذه الفقرة، والفقرات الأخرى التي وردت عن الآلهة عند أفلاطون، مأخذ الجد الذي يحاسب المعنى حسابًا دقيقًا؛ ففي مطلع المحاورة يقول طماوس إنه لا ينشد في علمه إلا الظن المحتمل؛ لأنه لا يستطيع بلوغ اليقين. وواضحٌ أن كثيرًا من التفصيلات من إبداع الخيال، ولم يقصد بها معناها الحرفي).

ويقول طماوس إن الخالق قد خلق روحًا واحدة لكل نجم، وللأرواح إحساس وحب وخوف وغضب؛ فلو تغلبت الروح على هذه الأشياء عاشت عيشًا قويمًا، وإلا فعيشها سقيم. ولو عاش إنسانٌ عيشًا حسنًا، ذهب بعد موته إلى حيث يقيم سعيدًا إلى الأبد في نجمة. أما إذا عاش عيشًا سيئًا، فسينقلب امرأة في الحياة الأخرى، ثم إذا أصرَّ (أو أصرَّت)

---

[٢] لا بُدَّ أن «فون Vaughan» كان يقرأ هذه الفقرة حين نظم القصيدة التي مطلعها: «رأيت الأبدية ذاك المساء.»

على مواصلة العيش السيئ، أصبح (أو أصبحت) حيوانًا أعجم، ويظل يتنقل بالتناسخ خطوةً بعد خطوة، حتى يتغلب العقل في النهاية، ولكن أسكن الله بعض الأرواح هذه الأرض، وبعضها أسكنه القمر، وبعضها أسكنه الكواب والنجوم الأخرى، وكلَّف الآلهة أن تصوغ لتلك الأرواح أجسادًا.

وهنالك من الأسباب نوعان: علل عاقلة، وعلل تحركها غيرها، فتُضطر — بالتالي — إلى تحريك غيرها. فأما العلل فقد وهبت عقلًا، وهي التي أبدعت من الأشياء ما هو جميل وخير، على حين تخلق العلل الأخرى نتائج عابرة لا نظام فيها ولا تنسيق، ولا بُدَّ لنا من دراسة النوعين معًا؛ لأن الخليقة مزيج، قوامها الضرورة والعقل (لاحظ أن الضرورة لا تخضع لسلطان الله). وهنا يبدأ طماوس في مناقشة الجزء الذي هو من صنع الضرورة.[3]

ليس التراب والهواء والنار والماء بالمبادئ الأولى، أو بالأحرف أو العناصر الأولى، بل ليست بالمقاطع أو بالمركبات الأولى، فلا يجوز أن نقول عن النار — مثلًا — هذه، بل يجب أن نقول: كهذه. أعني أنها ليست عنصرًا، بل هي أقرب إلى أن تكون حالة من حالات العنصر. وينشأ سؤال في هذا الموضع، هو: تُرى هل الماهيات العاقلة ليست إلا أسماءً؟ إن الجواب على هذا السؤال يتوقف — هكذا يقولون — على سؤالٍ آخر، هو: هل العقل هو نفسه الرأي الصواب أولًا؟ فإذا لم يكن، فلا بُدَّ أن تكون المعرفة معرفة بالماهيات، وإذَن فيستحيل أن تكون الماهيات مجرد أسماء. ومن المؤكَّد أن العقل والرأي الصواب يختلفان؛ لأن أحدهما نتيجة تعليم، والثاني نتيجة إقناع؛ الأول مقرون بالتدليل الحق، على خلاف الثاني. إن الناس جميعًا سواء في مشاركتهم في الرأي الصواب، لكن العقل هو صفة الآلهة، وقليل جدًّا من الناس.

وهذا يؤدي بنا إلى نظريةٍ غاية في الغرابة عن المكان، على اعتبار أنه شيء يتوسط بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء المحسة العابرة.

«هنالك نوعٌ واحد من الكائنات، لا ينفك هو ما هو، لا ينشأ بعد عدم ولا يزول بعد وجود، ويستحيل أن يضاف إليه شيء من خارج نفسه، ولا أن يخرج منه شيء لسواه، وهو دائمًا خفيٌّ على العين مستعصٍ على الحواس جميعًا، ولا يمكن لغير العقل أن يتأمله،

[3] يشير كورنفورد (في المرجع المذكور له آنفًا) إلى أن «الضرورة» هنا لا ينبغي أن تختلط في أذهاننا بالفكرة الحديثة عن سلطان القانون الجبري، فالأشياء التي تحدث بفعل «الضرورة» هي التي تحدث بغير غايةٍ منشودة وهي مهوشة ولا تخضع لقانون.

وهنالك كائنٌ آخر يطلق عليه نفس الاسم الذي يطلق على النوع السالف، وهو يشبهه، تدركه الحواس، ينشأ بعد أن لم يكن، دائب الحركة، يظهر في المكان بعد عدم، ثم يعود فيزول عن المكان، وهو يُدرَك بالرأي والحس، ثم هنالك كائنٌ ثالث، وهو المكان، أبدي، يستحيل عليه الفناء، وهو مأوًى تأوي إليه المخلوقات كلها، وهو يُدرَك بغير معونة الناس؛ إذ يدرك بنوعٍ من العقل زائف، ويكاد ألا يكون جزءًا من الحقيقي الواقع، وإنما نشهده كأنما نشهد حلمًا، ونقول عن الوجود كله إنه لا بُدَّ بالضرورة أن يكون في مكانٍ ما وأن يشغل فراغًا ما، أما ما ليس في السماء ولا فوق الأرض فليس له وجود.»

هذه فقرةٌ غاية في صعوبة الفهم، ولا أدَّعي لنفسي فهمها فهمًا كاملًا، ولا بُدَّ — في رأيي — أن تكون النظرية المبسوطة فيها قد نشأت من التفكير في الهندسة، التي بدا أنها من موضوعات العقل الخالص — مثل الحساب — ومع ذلك، فعليها أن تعالج المكان الذي هو جانب من العالم المحسوس، وإنه لشطحٌ مع الوهم أن تبحث لهذه النظرية عن أشباه لدى الفلاسفة الذين جاءوا بعد ذاك، لكني لا يسعني إلا أن أظن بأن «كانْت» لا بُدَّ أن يكون قد أحب هذا الرأي عن المكان، على اعتبار أنه يشبه رأيه هو من بعض الوجوه.

يقول طماوس إن العناصر الحقيقية التي منها يتألف العالم المادي ليست هي التراب والهواء والنار والماء، بل هي ضربان من المثلثات القائمة الزوايا، ضربٌ منها هو ما يكون نصف مربع، والآخر هو ما يكون نصف المثلث المتساوي الأضلاع، فقد كان كل شيء في بدايته مضطربًا، «وكان للعناصر المختلفة محالٌّ مختلفةٌ قبل أن تُرتب ترتيبًا يكون منه الكون»، لكن الله بعدئذٍ صاغ تلك العناصر بالصورة والعدد، «وجعلها بقدر المستطاع أجمل وأبدع ما يمكن، بعد أن كانت أشياء لا خير فيها ولا جمال». ويقول إن هذين الضربين من المثلثات هما أجمل الصور؛ ولهذا استخدمها في بناء المادة، فبوساطة هذين النوعين من المثلثات يمكنك أن تكوِّن أربعة من الخمسة الأشكال التي تتخذها الأجسام، وكل ذرة في كل عنصر من العناصر الأربعة هي جسم منتظم، فذرَّات التراب مكعبات، وذرات النار هرمية، وذرات الهواء ثمانيَّة الجوانب، وذرات الماء عشرونية الجوانب (وسآتي إلى ذكر الذرات ذوات الاثني عشر جانبًا بعد قليل).

كانت نظرية الأجسام المنتظمة، التي يذكرها إقليدس في الكتاب الثالث عشر، كشفًا جديدًا في عهد أفلاطون، وجاء تياتيتوس فأكملها، يبدو شابًّا بالغ الصغر في المحاورة المعروفة باسمه، ويُجمع الرواة على أنه هو أول من برهن على أن هنالك خمسة أنواع فقط

من الأجسام المنتظمة، وأنه هو الذي استكشف ثماني الجوانب وعِشرينيَّها؛[4] فأما الأجسام المنتظمة الهرمية والثمانية والعشرينية، فأوجُهها تتألف من مثلثاتٍ متساوية الأضلاع، وأما ذو الاثني عشر جانبًا فيتألف من خماسياتٍ متساوية؛ ولذا فلا يمكن تكوينه من صنفَي المثلثات اللذين يقول بها أفلاطون؛ ولهذا السبب لا تراه يستخدمه فيما يتصل بتركيب العناصر الأربعة.

وكل ما يقوله أفلاطون عن الشكل الاثني عشري هو أن هنالك فضلًا عما ذُكر، تركيبةٌ خامسة استعملها الله في الكون. وهذا قولٌ غامض، قد يوحي بأن الكون اثنا عشري الجوانب، مع أنه في مكانٍ آخر يقول إنه مربع.[5] وكان الشكل الخماسي دائمًا ذا أهمية بالغة في السحر، والظاهر أنه مدين بمكانته للفيثاغوريين الذين أطلقوا عليه اسم «الصحة»، واستخدموه شارةً تميز أعضاء جمعيتهم.[6] ويظهر أن الشكل الخماسي قد اكتسب خصائصه من كون الاثني عشري تتألف أوجهه من خمسيات، ومن كونه رمزًا للكون بمعنًى من معانيه، الحق أن هذا الموضوع شائق، لكنه من العسير أن تجد معلوماتٍ كثيرة عنه محددة، بحيث تستطيع أن تستوثق من صدقها.

وبعد أن يناقش طماوس موضوع الإحساس، يمضي إلى شرح نفسَي الإنسان؛ فنفسٌ خالدة، وأخرى فانية؛ نفسٌ خلقها الله، وأخرى خلقتها الآلهة. أما النفس الفانية «فمعرَّضة لتأثيراتٍ فظيعة مستحيلة المقاومة، وأول المؤثرات اللذة، تلك المثير الأعظم الذي يغري باقتراف الشر، وبعدئذٍ يجيء الألم الذي يصد الإنسان عن الخير، وكذلك التهور والخوف، وهما مثيران أحمقان، ثم الغضب الذي يكاد ألا يوجد له ما يحد من سورته، والأمل الذي ما أسهل ما يضل سواء السبيل، مزجًا جرى وفق القوانين الضرورية، ومن المزيج صاغوا الإنسان.»

أما النفس الخالدة فموضعها الرأس، وأما الفانية ففي الصدر. وكذلك تجد معلوماتٍ فسيولوجية عجيبة، مثال ذلك أن الغاية من الأمعاء هي أن تحول دون النهم، وذلك بحفظها للطعام داخل الإنسان. وهناك شرحٌ آخر لتناسخ الأرواح؛ فالجبناء والفجار من الرجال سيصبحون في الحياة الآخرة نساءً، وخفاف العقول السُّذَّخ، الذين يظنون أن علم

---

[4] كتاب Heath في «الرياضة عند اليونان»، ج١، ص١٥٩، ١٦٢، ٢٩٤–٢٩٦.

[5] راجع كورنفورد للتوفيق بين العبارتين (في المرجع المذكور له آنفًا)، ص٢١٩.

[6] انظر كتاب Heath (المذكور آنفًا)، ص١٦١.

الفلك يمكن تحصيله بالنظر إلى النجوم من غير معرفة الرياضة، سيصبحون طيورًا، وأولئك الذين لا فلسفة لهم سيصبحون كواسر برية، وأغبى الناس فهمًا سيصبحون أسماكًا.

وآخر فقرات المحاورة يُلخِّصها كلها:

«لنا الآن أن نقول إن حديثنا عن طبيعة الكون قد بلغ ختامه، لقد جاء إن العالم صنوف من الحيوان، حتى لقد أصبح حيوانًا مرئيًّا يحتوي على المرئي، وهو الله المحس، هو صورة لله العاقل، وهو أعظم الكائنات وأفضلها وأجملها وأكملها، ذلك هو السماء الواحدة التي لا يوجد سواها.»

إنه من العسير أن تميز في محاورة طماوس ما يستحق أن يؤخذ مأخذ الجد مما هو مجرد أوهام الخيال، غير أني أعتقد أن ما رواه عن الخلق، من أنه أخرج نظامًا من الفوضى، يجب أن تأخذه مأخذ الجد التام، وكذلك ما قاله عن نِسب العناصر الأربعة وعلاقتها بالأجسام المنتظمة وما هي مؤلفة منها من مثلثات. وواضحٌ أن ما روى عن الزمان والمكان هو ما يعتقده أفلاطون حقًّا، وكذلك الرأي القائل بأن العالم المخلوق صورة من نموذجٍ أبدي، وامتزاج الضرورة بالغاية في العالم، عقيدةٌ آمن بها اليونان كلهم تقريبًا، قبل نشأة الفلسفة بزمانٍ طويل، وقد قبلها أفلاطون، فتخلص بذلك من مشكلة الشر، التي يتعقَّد بها اللاهوت المسيحي. وأظن أن تصويره للعالم بحيوانٍ تصويرٌ مقصود على سبيل الجد، لكنني أحسب التفصيلات التي ذُكرت عن تناسخ الأرواح، والدور الذي نُسب للآلهة، وغير ذلك من التوافه، قد أضيفت لتخلع على الحديث لونًا من الوصف الحي الذي يقربه إلى التصديق.

والمحاورة كلها — كما أسلفت القول — تستحق الدراسة لتأثيرها العظيم في التفكير القديم والوسيط، وليس يقتصر تأثيرها هذا على أقل جوانبها جريًا مع أوهام الخيال.

الفصل الثامن عشر

المعرفة والإدراك الحسي عند أفلاطون

معظم المحدَثين يُسلِّمون بأن المعرفة التجريبية معتمدة على الإدراك الحسي ومستمدة منه، لكن هنالك رأيًا يختلف عن هذا كل الاختلاف، تجده عند أفلاطون وغيره من فلاسفة مدارس معينة أخرى؛ إذ يرى هؤلاء أن ليس هنالك ما هو جدير باسم «معرفة» مما يمكن استقاؤه من الحواس، وأن المعرفة الحقيقية الوحيدة هي التي تتصل بالمدركات العقلية، في رأي هؤلاء أن «٢ + ٢ = ٤» معرفة بمعناها الصحيح، أما عبارة كهذه «الثلج أبيض» ففيها من الغموض وعدم اليقين ما لا يجعل لها محلًّا بين مجموعة الحقائق التي يعرفها الفيلسوف.

ولعلنا نستطيع أن نرد هذه النظرة إلى أصولها عند بارمنيدس، لكن دنيا الفلسفة مدينة بها في صورتها الصريحة لأفلاطون، وفي نيتي أن أتناول في هذا الفصل أوجه النقد التي وجَّهها أفلاطون إلى الرأي القائل بأن المعرفة هي نفسها الإدراك الحسي، ونقده هذا يشغل النصف الأول من محاورة تياتيتوس.

غاية هذه المحاورة هي أن تجد تعريفًا لكلمة «معرفة»، لكنها تنتهي دون أن تصل إلى تعريف، اللهم إلا نتيجة سلبية، وترى مذاهب عدة مبسوطة في هذه المحاورة ومرفوضة، لكنك لا تجد فيها اقتراحًا بتعريفٍ يُعَد وافيًا.

وأول التعريفات المقترحة — وهو وحده التعريف الذي سأتناوله بالبحث — يضعه تياتيتوس في هذه الكلمات:

«إنه ليُخيَّل إليَّ أن من يعرف شيئًا إنما يدرك بحواسه هذا الشيء الذي يعرفه، فلست أرى الآن رأيًا سوى أن المعرفة هي الإدراك الحسي، ولا شيء غير الإدراك الحسي.» ويقول سقراط إن هذا الرأي هو نفسه رأي بروتاجوراس الذي يقول: «إن الإنسان مقياس كل شيء.» أعني أن أي شيء «هو بالنسبة لي ما يظهر لي منه، وهو بالنسبة لك ما يظهر لك

منه». ثم يضيف سقراط إلى ذلك قوله: «فالإدراك الحسي إذَن هو دائمًا شيء كائن، وهو باعتباره سبيلًا للمعرفة لا يتطرق إليه الخطأ.»

ويتبع ذلك شطرٌ كبير من المناقشة خاص بتحديد الإدراك الحسي، حتى إذا ما فرغوا من ذلك، لم يعد الأمر بحاجة إلى وقتٍ طويل لإقامة البرهان على أن هذا الشيء الذي يقال له إدراك حسي، كما تبين من تحديده، يستحيل أن يكون معرفة، ويضيف سقراط إلى مذهب بروتاجوراس مذهب هرقليطس، وهو أن كل شيء في تغيرٍ دائم؛ أعني أن «كل شيء مما يسرنا أن نصفه بالكينونة إن هو في حقيقة أمره إلا سائر في طريقه إلى أن يصير شيئًا آخر». ويعتقد أفلاطون أن هذا الكلام يصدق على المحسات، لكنه لا ينطبق على موضوعات المعرفة الحقة، ومع ذلك فآراؤه الإيجابية في هذا الصدد تظل من أول المحاورة إلى آخرها متوارية لا يعبر عنها تعبيرًا صريحًا.

وينتج من مذهب هرقليطس — حتى وإن لم يكن ممكن التطبيق إلا على موضوعات الحس — مضافًا إليه تعريف المعرفة على أنها الإدراك الحسي، أقول إنه ينتج من هذا أن المعرفة هي معرفة بما يصير، لا بما هو كائن.

وها هنا في هذا الموضع، تصادف بعض الألغاز التي هي من طراز أوَّلي جدًّا، فيقال مثلًا إنه ما دام العدد ٦ أكبر من العدد ٤، لكنه أصغر من العدد ١٢، فإن ٦ تكون كبيرة وصغيرة معًا، وفي هذا تناقض، كذلك يقال إن سقراط الآن أطول من تياتيتوس الذي لا يزال غلامًا لم يرشد بعد، لكن سقراط سيكون بعد بضعة أعوام أقصر من تياتيتوس؛ إذَن يكون سقراط طويلًا وقصيرًا في آنٍ واحد؛ فالظاهر أن فكرة القضية ذات العلاقات، قد أربكت أفلاطون كما أربكت معظم الفلاسفة الأعلام حتى هيجل (بما في ذلك هيجل نفسه)، ومع ذلك فهذه الألغاز ليست جزءًا من صميم موضوع المناقشة، ويمكن إهمالها.

ثم يعود الحوار إلى موضوع الإدراك الحسي، فيُعزى إلى تفاعل بين الموضوع المحس وعضو الحس، وكلاهما — بناءً على مذهب هرقليطس — متغير أبدًا، ثم كلاهما في تغيره يغير الصورة الحسية المدرَكة، فيلاحظ سقراط أنه وهو معافًى يجد الخمر حلوًا، لكنه يجده مرًّا وهو عليل، فها هنا تغيُّر المدرِك هو الذي يُحدِث تغيرًا في الصورة الحسية المدرَكة.

وتذكر اعتراضات معينة على مذهب بروتاجوراس، ثم يسحب بعضها فيما بعد، فيعترض بأن بروتاجوراس كان ينبغي كذلك أن يعترف بأن الخنازير والقردة مقاييس لكل شيء، ما دامت الخنازير والقردة هي أيضًا كائنات مدركة، وتثار مشكلات خاصة

بصدق الإدراك الحسي في الأحلام وحالات الجنون، فيقترح مقترح بأنه لو صدق بروتاجوراس، فليس هنالك تفاوت في المعرفة بين إنسانٍ وإنسان، فلا يكون بروتاجوراس في مثل حكمة الآلهة فحسب، بل إن الأمر ليجاوز هذا إلى ما هو أفظع؛ لأنه عندئذٍ لا يكون أكثر حكمة من شخصٍ مأفون، أضف إلى ذلك أنه إذا كانت الأحكام التي يقولها شخصٌ ما لها نفس الصدق الذي يكون لأحكام شخص آخر، فالذين يحكمون على بروتاجوراس بالخطأ من حقهم أن يظن بحكمهم الصواب كما من حقه أن يظن الصواب بما يقول.

ويأخذ سقراط على نفسه أن يلتمس جوابًا عن كثير من هذه الاعتراضات متخذًا لنفسه — مؤقتًا — وجهة نظر بروتاجوراس، أما عن الأحلام فالإدراكات الحسية فيها صادقة باعتبارها إدراكات حسية. وأما الحجة التي ذُكرت فيها الخنازير والقردة، فقد حُذفت على أساس أنها سوقية شائنة. وأما عن الحجة التي تقول إنه لو كان كل إنسان مقياس الأشياء جميعًا، كان الناس جميعًا سواءً في الحكمة، فإن سقراط يقترح — بالنيابة عن بروتاجوراس — جوابًا غاية في الطرافة، وهو أنه بينما يستحيل أن نقول عن حكم إنه أصدق من حكمٍ آخر، إلا أنه يجوز القول بأن حكمًا أفضل من حكمٍ آخر، بمعنى أن نتائجه أفضل من نتائج الحكم الأول، وفي هذا الرأي إيحاء بمذاهب البراجماتية.[١]

وعلى الرغم من أن سقراط هو الذي ابتكر هذا الجواب ابتكارًا، إلا أنه هو نفسه لا يقتنع به، فهو يؤيده بقوله مثلًا: إن الطبيب حين يتنبأ بمجرى مرضي، فهو عندئذٍ يعرف بالفعل عن مستقبلي أكثر مما أعرف أنا، وحين يختلف الناس عما يجمل بالدولة أن تُصدِره من قرارات، فإن النتائج تبين أن بعض الناس كان أوسع علمًا بالمستقبل من بعضهم الآخر، وعلى ذلك فلا بُدَّ لنا أن نعترف بالنتيجة، وهي أن الرجل الحكيم أفضل مقياسًا للأشياء من الأحمق.

كل هذه اعتراضات على الرأي القائل بأن كل إنسانٍ مقياس لكل شيء، وهي كذلك اعتراضات بطريقٍ غير مباشر على المذهب القائل بأن «المعرفة» معناها «إدراكٌ حسي» بمقدار ما يؤدي هذا الرأي الأخير إلى الرأي الأول، وهنالك فضلًا عن ذلك حجة مباشرة، وهي أنه لا بُدَّ من الاعتراف بالذاكرة، كما اعترفنا بالإدراك الحسي، ويسلم السامعون بهذا، ويُعدَّل التعريف المقترَح تعديلًا يلائم هذا الاقتراح.

[١] لعل هذه الفقرة هي أول ما أوحى إلى F. C. S. Schiller بإعجابه ببروتاجوراس.

وننتقل بعد ذلك إلى أوجه النقد الموجهة إلى مذهب هرقليطس، فأول ما نراه أنهم وضعوا هذا المذهب في صورته المتطرفة، حسب ما ينشره عنه تلاميذ هرقليطس بين الشباب النابه في أفسوس فيما يزعمون لنا، وذلك أن الشيء يمكن أن يتغير على وجهين؛ فيمكن أن يتغير بالحركة من مكان إلى مكان، وكذلك يمكن أن يتغير في صفاته، ومذهب التغير الدائم في زعمهم يجعل كل شيء متغيرًا على الوجهين معًا.[٢] وليس يقتصر الأمر على أن يكون كل شيء خاضعًا لبعض التغيرات في صفاته، بل إن كل شيء يغير دائمًا كل صفاته — هكذا، فيما يزعمون لنا — يقول أذكياء الناس في أفسوس، غير أن هذا القول يستتبع نتائج غريبة؛ إذ لا يمكننا أن نقول «هذا أبيض»؛ لأنه لو كان أبيض حين بدأنا الكلام، فلن يعود أبيض قبل أن نفرغ من نطق العبارة التي بدأناها، ويستحيل أن نَصدق حين نقول إننا نرى شيئًا؛ لأن الرؤية دائمة التغير بحيث تصير لا رؤية، ولو كان كل شيء يتغير على كل وجه من وجوه التغير، فليس يجوز للرؤية أن تُسمى بهذا الاسم أكثر مما يجوز لها أن تُسمى بعدم الرؤية، كما لا يجوز للإدراك الحسي أن يطلق عليه هذا الاسم، أكثر مما يجوز أن يطلق عليه اللاإدراك الحسي، وحين نقول «إن الإدراك الحسي معرفة»، فيمكننا كذلك أن نقول «إن الإدراك الحسي هو لا معرفة».

وإن ما تؤدي إليه الحجة السالفة هو أنه مهما يكن من أمر التغير الدائم الذي يصيب الأشياء، فلا بُدَّ أن تكون معاني الكلمات ثابتة، على الأقل مدى فترة معينة؛ إذ لولا ثباتها لما تحدد معنى عبارة تقال، ولما صح أن توصف عبارة بالصواب دون الخطأ، لا بُدَّ أن يكون ثَمة شيء ثابت، مع التهاون في معنى الثبات، ذلك إن أردنا أن تصبح المعرفة أو المناقشة في حدود الإمكان. وفي رأيي أن ذلك أمرٌ لا مفر من الاعتراف به، غير أننا نستطيع أن نأخذ بكثير جدًّا من التغير دون أن يكون في ذلك ما يتنافى مع ذلك الاعتراف.

وها هنا — في هذا الموضع — يرفض المتحاورون أن يناقشوا رأي بارمنيدس، على أساس أنه أعظم وأضخم من أن يكون موضعًا لنقاش، فهو «شخصية موقَّرة مهيبة»،

---

[٢] يظهر أن أفلاطون والشباب النشيط في أفسوس جميعًا لم يلاحظوا أن الحركة المكانية مستحيلة إذا فُهم مذهب هرقليطس على صورته المتطرفة؛ لأن الحركة تتطلب أن الشيء المعين (ا) يكون الآن هنا وبعدئذٍ هناك، ولا بُدَّ أن يظل هو نفسه إبان حركته، لكن هنالك تغيرًا في الصفة وتغيرًا في المكان حسب المذهب الذي يضعه أفلاطون تحت البحث، دون أن يكون معهما تغير في الجوهر، ولقد ذهبت فيزيقا الكم (الكوانتم) الحديثة — في هذا الصدد — إلى أبعد مما ذهب إليه أشد تلاميذ هرقليطس تطرفًا في عهد أفلاطون، ولو قبل هذا المذهب الحديث لأفلاطون لظنه هادمًا للعلم، لكنه لم يكن كذلك.

«وكان فيه شيء من العمق يحوطه الجلال من جميع أقطاره»، وهو «رجل أضعه من احترامي في منزلة فوق الجميع». وإن أفلاطون بهذه العبارات ليبين حبه لعالمٍ ثابت، وكرهه للتغير الذي قال به هرقليطس، ذلك التغير الذي سلم به لكي يمضي في الحوار فحسب، لكنه بعد أن عبَّر عن جلاله هذا لبارمنيدس، أبى أن يأخذ في شرح وجهة النظر البارمنيدية التي هي البديل الذي يؤخذ لو رُفض هرقليطس.

وعندئذٍ نبلغ من المحاورة موضعًا يدلي فيه أفلاطون بآخر حججه، وهي حجة يوجهها ضد التسوية التامة بين المعرفة والإدراك الحسي، ويبدأ الحديث بقوله إننا ندرك خلال الأعين والآذان، لا بالأعين والآذان، ثم يمضي إلى القول بأن بعض معرفتنا لا صلة له البتة بأي عضو من أعضاء الحس، فنستطيع — مثلًا — أن نعرف بأن الأصوات لا تشبه الألوان، ولو أنه ليس ثَمة عضو معين من أعضاء الحس في إمكانه أن يدرك الأصوات والألوان معًا، كلا ولا هناك عضو من أعضاء الحس لإدراك «الوجود واللاوجود، والتشابه والتباين، والهوية والاختلاف، وكذلك الوحدة والأعداد بصفةٍ عامة». وقل هذا نفسه في الشريف والوضيع، والخير والشر؛ «فالعقل يتأمل بعض الأشياء متخذًا من نفسه أداة لتأملاته، كما أنه يدرك بعض الأشياء الأخرى بوساطة ملَكات الجسم.» إننا ندرك الصُّلب واللين باللمس، لكنه العقل هو الذي يحكم بأنهما موجودان، وبأنهما ضدان، إن العقل وحده هو الذي في مستطاعه أن يبلغ الوجود، ولا نستطيع بلوغ الحق إذا لم نبلغ الوجود. ويلزم عن هذا أننا لا نعرف الأشياء بالحواس وحدها؛ إذ الحواس وحدها لا تمكننا من إدراك وجود الأشياء؛ وإذَن فقوام المعرفة هو التأمل، لا الانطباعات الحسية، والإدراك الحسي ليس معرفة لأنه «لا يأخذ بنصيب في إدراك الحقيقة، ما دام لا يأخذ بنصيب في إدراك الوجود».

وليس من اليسير أبدًا أن نفرق بين ما يمكن قبوله وما يجب رفضه، من عناصر هذا الحِجاج الذي يعارض جعل المعرفة والإدراك الحسي شيئًا واحدًا، فثَمة موضوعات ثلاثة، متصلٌ بعضها ببعض، يتناولها أفلاطون بالبحث، وهي:

(١) المعرفة إدراكٌ حسي.
(٢) الإنسان مقياس كل شيء.
(٣) كل شيء في تغير دائم.

(١) والموضوع الأول من هذه الثلاثة — وهو وحده الموضوع الذي يهم القائمين بالحوار قبل أي موضوع سِواه — يوشك ألا يتصدى له المتناقشون موضوعًا قائمًا بذاته،

إلا في الفقرة الأخيرة، التي كانت موضع حديثنا الآن؛ ففي هذه الفقرة يحتج بأن الموازنة ومعرفة الوجود وفهم العدد كلها أمورٌ ضرورية للمعرفة، لكننا لا نستطيع أن ندخلها في باب الإدراك الحسي؛ لأنها ليست نتيجة لفعل أي عضو من أعضاء الحس، وإن ما يمكن قوله عن هذه الأشياء ليختلف باختلافها، وسنبدأ بالحديث عن التشابه وعدم التشابه.

إنني — شخصيًّا — مستعدٌّ للاعتراف بأنه ليس من قبيل «الإحساس» أن أرى لونين معينين معًا، فأدرك أنهما يتشابهان أو يتباينان — حسب الحالة القائمة عندئذٍ — بل إن إدراك ما بينهما من تشابه أو تباين هو «حكم من الإدراك الحسي»، فرأيي هو أن الإحساس ليس معرفة، بل مجرد حادثة وقعت للحواس، تدخل في نطاق علم الطبيعة، كما تدخل في نطاق علم النفس سواءً بسواء، إننا بطبيعة تكويننا نعتقد — كما اعتقد أفلاطون — أن الإدراك الحسي علاقة قائمة بين المدرِك وبين الموضوع المدرَك، فترانا نقول «أرى منضدة»، لكن «أنا» و«منضدة» في هذه العبارة تركيبتان منطقيتان؛ فالذي وقع إن هو في صميمه إلا لمعاتٍ معينة من اللون، فارتبطت هذه اللمعات اللونية بتصوراتٍ لمسية معينة، وقد يؤدي حدوثها إلى نطقنا بكلمات، وقد تكون مصدرًا للذكريات عندنا؛ فالإحساس إذا ما ملئ بالتصورات اللمسية يصبح «شيئًا مدركًا» نفرض فيه أنه مما ينتمي إلى عالم الطبيعة؛ وأما الإحساس إذا ملئ بكلماتٍ أو ذكريات، فيصبح «إدراكًا حسيًّا» يكون جزءًا من «الذات المدركة»؛ وعندئذٍ يعد منتميًا إلى عالم العقل. إن الإحساس في ذاته مجرد حادثة حدثت، لا توصف بصدق لا كذب، وإذا ملأته بكلماتٍ فهو حكمٌ قابل لأن يوصف بالصدق أو الكذب، ومثل هذا الحكم هو ما أُسميه «حكمًا من الإدراك الحسي»؛ فالقول بأن «المعرفة إدراكٌ حسي» لا بُدَّ أن نفسره على أن معناه هو أن «المعرفة أحكام من الإدراك الحسي»، فليس هو بالقول المقبول من الوجهة النحوية إلا وهو في هذه الصورة.

ولنعد إلى التشابه والتباين، فأقول إن من الممكن جدًّا — حين أدرك لونين في آنٍ واحد — أن يكون ما بينهما من تشابه أو تباين جزءًا من المعطى الحسي، وأن يثبت في حكمٍ من الإدراك الحسي. إن حجة أفلاطون بأنه ليس لدينا عضو من أعضاء الحس لإدراك التشابه والتباين، تتجاهل المراكز العصبية في الدماغ، وتزعم أن أعضاء الحس كلها لا بُدَّ أن تكون على سطح الجسم.

والذي يؤيد إدخالنا للتشابه والتباين فيما يجوز أن يكون من المعطيات الإدراكية في الحس، هو الدليل الآتي: لنفرض أننا نرى لونين ا، ب، وأننا نحكم عليهما بقولنا «ا مثل

ب»، ثم لنفرض فوق ذلك — كما يفعل أفلاطون — أن مثل هذا الحكم صحيح بصفةٍ خاصة في الحالة الموضوعة أمام نظرنا الآن؛ إذَن فهناك علاقة تشابه بين ا، ب. وليس الأمر مجرد حكم نقوله نحن مثبتين به وجود ذلك التشابه؛ إذ لو لم يكن في الأمر إلا حكمنا نحن لكان حكمًا جزافًا، لا يصلح أن يحكم عليه بصدق أو كذب، لكن الواضح هو أنه حكم مما يصح أن يوصف بالصدق أو الكذب؛ فالعلاقة يمكن قيامها فعلًا بين ا، ب، ويستحيل أن تكون مجرد كائن «عقلي». إن الحكم بأن «ا مثل ب» صادق (إذا كان صادقًا) لأنه مستند إلى «واقع»، فشأنه هو نفسه شأن حكمنا بأن «ا أحمر» أو «ا مستدير»؛ فليس العقل عاملًا في إدراك التشابه أكثر من كونه عاملًا في إدراك اللون.

وأنتقل الآن إلى «الوجود» الذي يعلق عليه أفلاطون أهمية كبرى، فهو يقول إن لدينا فكرة تشمل الصوت واللون معًا، وهي فكرة أن كليهما موجود، فالوجود ينتمي إلى كل شيء، وهو بين الأشياء التي يدركها العقل من تلقاء نفسه، وإذا لم ندرك الوجود فمن المستحيل أن ندرك الحقيقة.

ونقد أفلاطون في هذه النقطة يختلف كل الاختلاف عن طريقة نقده في نقطة التشابه والتباين، فالحجة عليه هنا، هي أن كل ما يقوله عن الوجود مردُّه إلى خطأ في التركيب النحوي، أو قل هو خطأ في تركيب الكلام، وهذه نقطة هامة، لا بالنسبة إلى أفلاطون فحسب، بل كذلك بالنسبة إلى أمورٍ أخرى كالحجة الوجودية التي تقال برهانًا على وجود الله.

فافرض أنك تقول لطفل «إن الأُسد موجودة، أما وحيدة القرن فلا وجود لها.» فأنت تستطيع أن تبرهن على ما نقوله بالنسبة للأسد، بأن تصطحبه إلى حديقة الحيوان، وهناك تشير له قائلًا: «انظر هذا أسد.» ولن تضيف إلى قولك هذا — ما لم تكن فيلسوفًا — عبارة كهذه: «وتستطيع أن ترى أن ذلك موجود.» فإذا أضفت هذه العبارة باعتبارك فيلسوفًا، فأنت إنما تنطق بها هراءً لا معنى له، فقولك «الأُسد موجودة» معناه «ثَمة أسد»؛ أعني أن «س أسد» تكون صحيحة حين توجد س المناسبة لها، لكننا لا نستطيع أن نقول عن «س المناسبة» هذه بأنها موجودة؛ إذ لا يمكن نسبة فعل الوجود إلى وصف، كاملًا كان ذلك الوصف أو ناقصًا، فكلمة «أسد» وصفٌ ناقص لأنها تنطبق على أفرادٍ كثيرة، أما عبارة «أكبر أسد في حديقة الحيوان» فوصفٌ كامل؛ لأنه لا ينطبق إلا على شيءٍ واحد.

وافرض الآن أني أنظر إلى بقعةٍ حمراء لامعة، فقد أقول: «هذا هو ما أدركه بالحس الآن.» ولي أن أقول كذلك: «إن ما أدركه الآن بالحس موجود.» لكن لا ينبغي أن أقول:

«هذا موجود.» لأن كلمة «موجودة» لا يكون لها معنًى إلا إذا نسبت إلى وصفٍ لا إلى اسم؛[٣] وبهذا نتخلص من «الوجود» على اعتبار أنه شيء من الأشياء التي يدركها العقل في الموضوعات التي يتعلق بها إدراكه. وأنتقل الآن إلى فهم الأعداد؛ فها هنا لا بُدَّ من بحث شيئين مختلفين كل الاختلاف: أولهما قضايا الحساب، وثانيهما قضايا العد التجريبية. فعبارة «٢ + ٢ = ٤» من النوع الأول، وعبارة «لي عشرة أصابع» من النوع الثاني.

فأنا أوافق أفلاطون على أن الحساب، والرياضة البحتة بصفةٍ عامة، ليست مستمدة من الإدراك الحسي؛ ذلك لأن الرياضة البحتة قوامها تحصيل حاصل، شبيهٌ بقولنا «الناس ناس» ولو أنها في العادة أكثر من ذلك تعقيدًا، فلِكي نعلم أن القضية الرياضية صحيحة لا يلزمنا دراسة للعالم، بل كل ما يلزمنا هو دراسة معاني الرموز، والرموز — إذا ما نحَّينا التعريفات (التي غايتها هي مجرد الاختصار) — إن هي إلا كلمات مثل «أو» و«ليس» و«كل» و«بضع»؛ فالمعادلة الرياضية تثبت بأن مجموعتين من الرموز لهما نفس المعنى. وما دمنا نحصر أنفسنا في الرياضة البحتة، فلا بُدَّ أن يكرن هذا المعنى مما يمكن فهمه دون أن نعرف شيئًا على الإطلاق عما يقع في نطاق الإدراك الحسي، وعلى ذلك، فالصدق الرياضي — كما يذهب أفلاطون — غير معتمد على الإدراك الحسي، لكنه صدق من نوعٍ فريد، ولا ينطبق إلا على الرموز وحدها.

أما قضايا العد، مثل «لي عشرة أصابع»، فتقع في طائفةٍ مختلفة عما أسلفنا كل الاختلاف، وهي بداهة معتمدة على الإدراك الحسي، إلى حدٍّ ما على الأقل، وواضحٌ أن فكرة «إصبع» قد جرَّدناها من الإدراك الحسي، ولكن ماذا نقول في فكرة «عشرة»؟ إنه ليبدو أننا ها هنا أمام كلي حقيقي، أو مثال أفلاطوني، فنحن لا نستطيع أن نقول: إننا قد جرَّدنا «عشرة» من الإدراك الحسي؛ لأن كل مدرك حسي مما يمكن أن ننظر إليه من ناحية كونه شيئًا آخر غير كونه عشرة. افرض أنني سأسمي مجموع الأصابع في إحدى اليدين بكلمة «الإصبعية»، عندئذٍ يمكنني أن أقول إن لي «إصبعيتين». وهي عبارة تصف نفس الواقعة الحسية التي سبق لي أن وصفتها مستعينًا بالعدد عشرة، وعلى ذلك ففي عبارة «لي عشرة أصابع» يلعب الإدراك الحسي دورًا أصغر، ويقوم الإدراك العقلي بدورٍ أكبر مما يحدث في عبارة مثل «هذا أحمر»، ومع ذلك فالاختلاف في الدرجة وحدها.

[٣] انظر في هذا الموضوع آخر فصل من فصول هذا الكتاب.

والجواب الكامل فيما يتعلق بالقضايا التي ترد فيها كلمة «عشرة» هو أن هذه القضايا إذا ما حُلِّلت تحليلًا صحيحًا، وُجد أنها لا تحتوي على شيءٍ بين مقدماتها يقابل كلمة «عشرة»، وشرح هذا بالنسبة لعددٍ كبير مثل عشرة فيه تعقيدٌ كثير؛ ولذا فيحسن أن نستبدل بالعبارة السالفة عبارةً أخرى هي: «لي يدان.» وهذه معناها ما يأتي:

«هنالك أو هنالك ب بحيث لا تكون «ا، ب» رمزَين لشيءٍ واحد، ومهما يكن معنى س فالعبارة «س يدٌ لي» عبارة صحيحة في حالةٍ واحدة فقط، وهي أن تكون س هي ا، أو س هي ب.»

في هذا التحليل لا ترد كلمة «اثنين»، نعم إن حرفين هما ا، ب، يردان في العبارة، لكن ليس بنا حاجة لمعرفة أنهما اثنان، أكثر من حاجتنا إلى معرفة أنهما سوداوان أو بيضاوان، أو أي لونٍ آخر مما عسى أن يكونا ملونين به.

وهكذا تكون الأعداد صورية بمعنًى دقيق من معانيها؛ فالحالات الواقعة التي تخلع الصدق على قضايا مختلفة كلها يثبت عن مجموعات مختلفة من الأشياء أن كلًّا منها يتألف من عضوين، هذه الحالات الواقعة كلها لا تشتمل على عنصر مشترك بينها جميعًا، بل المشترك بينها هو الصورة؛ وإذَن فالقضايا في هذه الحالة تختلف عن القضايا التي تقال عن «تمثال الحرية» أو عن «القمر» أو عن «جورج واشنطن»؛ لأن أمثال هذه القضايا تشير إلى جزءٍ معين من الزمان والمكان، وهذا الجزء المعين الزماني المكاني هو العنصر المشترك بين العبارات المختلفة التي يمكن أن تقال عن «تمثال الحرية». أما القضايا التي تقول «ثَمة اثنان من كذا وكذا»، فليس بينها شيء مشترك، اللهم إلا صورة تشترك فيها جميعًا، والعلاقة بين لفظة «اثنين» وبين معنى القضية التي ترد فيها هذه اللفظة أكثر تعقيدًا بدرجةٍ كبيرة من العلاقة الكائنة بين لفظة «أحمر» وبين معنى القضية التي ترد فيها، فلنا أن نقول — بمعنًى ما — إن اللفظة «اثنين» لا تعني شيئًا؛ وذلك لأنها حين ترد في عبارةٍ صادقة، فلا يكون لها بين مقومات المعنى عنصر يقابلها، ونستطيع — إذا شئنا — أن نمضي في قولنا إن الأعداد أبدية، ثابتة لا تتغير، وما إلى ذلك من صفات، لكننا يجب أن نضيف إلى ذلك قولنا بأنها كذلك خيال منطقي.

وهنالك نقطة أخرى، فأفلاطون يقول عن الصوت واللون: «إنهما معًا اثنان، وكل منهما واحد.» وقد نظرنا في أمر الاثنين وسننظر الآن في أمر الواحد، فها هنا غلطة شبيهة جدًّا بالغلطة الخاصة بالوجود؛ ذلك أن المحمول «واحد» لا يضاف إلى الأشياء، بل يضاف فقط إلى الفئات ذوات العضو الواحد، فلنا أن نقول: «إن الأرض لها تابعٌ واحد.» لكن من

الخطأ في التركيب اللغوي أن نقول «إن القمر واحد»؛ إذ ماذا يكون معنى هذه الجملة؟ إن في إمكانك كذلك أن تقول «إن القمر كثير» ما دامت أجزاؤه كثيرة. أما قولك «الأرض لها تابعٌ واحد»، فيثبت صفة من صفات المدرك الكلي «تابع الأرض»، وأعني بها الصفة التالية:

«هنالك شيء ج بحيث تكون العبارة «س تابع للأرض» صادقة في حالةٍ واحدة فقط، وهي حين تكون س هي ج.»

هذه حقيقة فلكية، لكنك إذا أحللت كلمة «قمر» أو أي اسمٍ آخر محل العبارة «تابع الأرض» كانت للنتيجة إما بغير معنًى، وإما تحصيل حاصل؛ فكلمة «واحد» إذَن صفة تحمل على مدركات كلية معينة، كما أن «عشرة» صفة تحمل على المدرك الكلي «إصبعي». أما أن تقول إنه «ما دامت الأرض لها تابعٌ واحد، وهو القمر، إذَن فالقمر واحد»، فقولك هذا يكون به من سوء التركيب ما في العبارة الآتية: «كان الحواريون اثني عشر، وكان بطرس حواريًّا، وإذَن فبطرس اثنا عشر.» وهو قول كان يصدق لو استبدلنا بكلمة «اثني عشر» كلمة «أبيض».

يتبين من الاعتبارات السالفة أنه بينما يوجد نوعٌ صوري من المعرفة، وهو الرياضة والمنطق، لا يستمد من الإدراك الحسي، فإن حجة أفلاطون فيما يتعلق بكل ضروب المعرفة الأخرى، فيها مغالطة، وهذا بالطبع لا ينهض دليلًا على أن النتيجة التي وصل إليها باطلة، وإنما يدل فقط على أنه لم يقم برهانًا سليمًا على افتراضه بأنها صحيحة.

(٢) وأنتقل الآن إلى وجهة نظر بروتاجوراس، التي يقول فيها إن الإنسان هو مقياس كل شيء، أو إن كل فرد من الناس هو مقياس كل شيء، كما يفسرها المفسرون، فلا مناص هنا من تحديد الخط الذي تسير عليه المناقشة؛ إذ لا بُدَّ — أولًا — أن نفرق بين المدركات الحسية وبين الاستدلالات، فحين نكون بصدد المدركات الحسية، فلا مندوحة للفرد من الناس أن يكون محصورًا في مدركاته الخاصة، فما يعرفه عن المدرات الحسية التي للآخرين إنما يعرفه استدلالًا من مدركاته هو الخاصة في السمع والقراءة؛ فمدركات الحالمين والمجانين — باعتبارها مدركات في الحس — لا تقل صدقًا عن مدركات الآخرين، وكل الاعتراض عليها هو أنه لما كان السياق الذي توضع فيه تلك المدركات سياقًا غير مألوف، فالأرجح أن تؤدي تلك المدركات إلى استدلالاتٍ خاطئة.

ولكن ماذا نقول في الاستدلالات؟ أهي كذلك شخصية خاصة؟ لا بُدَّ لنا أن نعترف بأنها كذلك بمعنى من معانيها، فالذي عليَّ أن أومن به لا أومن به لسببٍ أراه أنا جديرًا

بالثقة. نعم قد يكون السبب الذي يدعوني إلى التصديق قولًا يقوله سواي، لكنه مع ذلك قد يكون سببًا كافيًا لا ينقصه شيء، مثال ذلك حين أكون قاضيًا يستمع إلى شهادة الشهود، ومهما كنت من التشيع لبروتاجوراس، فمن المعقول أن أقبل الفكرة التي يقولها لي إخصائي الحساب عن مجموعةٍ من الأرقام، مفضلًا فكرته على فكرتي أنا؛ لأنني ربما أكون قد وجدت في مراتٍ متكررة أنني حين أختلف معه أول الأمر، أعود فأتبين بعد عنايةٍ قليلة في النظر إلى المسألة أنه هو الذي كان على صواب؛ وبهذا المعنى يجوز لي أن أسلم بأن سواي أحكم مني. إن وجهة النظر البروتاجورية إذا فُسرت تفسيرًا صحيحًا، لا تتضمن الرأي بأني لا أخطئ أبدًا، وكل ما تتضمنه هو أن البرهان على أنني أخطأت لا بُدَّ أن يظهر لي أنا. إن نفسي فيما مضى يمكن أن توضع للحكم عليها كما يحكم على شخصٍ آخر، لكن ذلك كله قائمٌ على أساس الافتراض بأن الاستدلالات — إذا قورنت بالمدركات الحسية — تشتمل على معيار للصدق غير شخصي، لو كان أي استدلال انتهى إليه لا يختلف قط عن أي استدلالٍ آخر، إذَن لسلَّمنا بأن الفوضى العقلية التي يقول أفلاطون إنها تلزم عن موقف بروتاجوراس، تقع فعلًا نتيجةً لمثل تلك الوجهة من النظر، فيظهر أن أفلاطون قد أصاب في هذه النقطة، وهي نقطة هامة، غير أن المعتنق للمذهب التجريبي سيقول إن الإدراكات الحسية هي مقياس الصدق في الاستدلال الذي يتناول مادةً تجريبية.

(٣) لقد هوَّل أفلاطون في عرضه لمذهب التغير الشامل لكل شيء، ومن العسير علينا أن نفرض بأن إنسانًا واحدًا قد اعتنق ذلك المذهب في الصورة المُغالية التي عرضه بها أفلاطون، فلنفرض مثلًا أن الألوان التي نراها لا تنفك تتغير، فكلمة مثل «أحمر» تنطبق على ألوانٍ كثيرة. وإذا قلنا «أرى أحمر» فليس هنالك سبب يجعل من المستحيل أن يظل هذا القول صادقًا خلال الزمن الذي يستغرقه النطق بالعبارة. إن أفلاطون ينتهي إلى ما ينتهي إليه من النتائج بتطبيقه على عمليات التغير المستمر تقابلًا منطقيًّا مثل إدراك ولا إدراك، ومعرفة ولا معرفة، لكن هذا التقابل لا يصلح لوصف تلك العمليات. افرض أنك ترقب رجلًا في يومٍ يكتنفه الضباب، وهو يبتعد عنك سائرًا في الطريق، فهو يزداد غموضًا كلما ابتعد عنك، حتى تجيء لحظة تثق عندها أنك لم تعد تراه، لكن هناك فترة متوسطة من الشك، هل تراه أو لا تراه، إن المتقابلات المنطقية قد اخترعناها نحن لخدمة مصالحنا نحن، غير أن التغير المستمر محتاج إلى جهازٍ كَمِّي، ينكر أفلاطون إمكان وجوده؛ وإذَن فما يقوله في هذا الموضوع خارج عن مجال البحث خروجًا بعيدًا.

لكنه لا بُدَّ من التسليم في الوقت نفسه بأنه ما لم يكن للكلمات معانٍ محددة إلى حدٍّ ما، استحال الحديث، غير أنه من اليسير في هذا الموضع أيضًا أن نسرف في إطلاق

القول من القيود، فالكلمات تتغير معانيها فعلًا، خذ مثلًا كلمة «فكرة»؛ فلسنا نستطيع أن نقول معنًى يشبه المعنى الذي استعملها أفلاطون به، إلا بعد شوطٍ طويل من التعلم، ومن الضروري أن يكون التغير الطارئ على معاني الكلمات أبطأ من التغير الذي تصفه تلك الكلمات، ولكنه ليس من الضروري ألا يكون هناك تغير أبدًا في معاني الكلمات، وقد لا يكون هذا الكلام صادقًا على الألفاظ المجردة المستعمَلة في المنطق والرياضة، لكن هذه الألفاظ — كما رأينا — تنطبق على صورة القضايا لا على مادتها، وهنا كذلك نلاحظ أن المنطق والرياضة لهما موقف فريد، وإن يكن أفلاطون قد تأثَّر بالفيثاغوريين فبالغ في المشابهة بين ضروب المعرفة الأخرى وبين الرياضة، فوقع في غلطةٍ وقع فيها كثيرون من أعظم الفلاسفة، لكن ذلك لا ينفي عنها أنها خطأ.

الفصل التاسع عشر

ميتافيزيقا أرسطو

في دراستنا لفيلسوفٍ عظيم، وفي دراستنا لأرسطو بصفةٍ خاصة، لا بُدَّ لنا من دراسته على وجهين؛ فندرسه بالنسبة لأسلافه، وبالنسبة لمن جاءوا بعده. أما بالنسبة للأسلاف، فلأرسطو عدد ضخم من الحسنات. وأما بالنسبة لمن جاءوا بعده، فله عدد لا يقل عن ذلك ضخامةً من السيئات، ولو أن تبعة سيئاته تقع على عاتق من جاءوا بعده أكثر مما تقع على عاتقه هو، فقد جاء في ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليوناني، ثم مضى بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفًا يمكن أن يدنو منه في مكانته. وفي أواخر هذه الحقبة الطويلة، كان نفوذه قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء عقبةً كئودًا في سبيل التقدم؛ فمنذ بداية القرن السابع عشر، ترى كل خطوة تقريبًا من خطوات التقدم العقلي مضطرةً أن تبدأ بالهجوم على رأي من الآراء الأرسطية، ولا يزال هذا يصدق على المنطق حتى يومنا هذا، لكن فداحة المصاب لم تكن لتقل — إن لم تزد — إذا كان قد كُتب لأحدٍ من أسلافه (وربما استثنينا ديمقريطس) أن يظفر بمثل ما ظفر به أرسطو من قوة النفوذ؛ فلِكي ننصفه لا بُدَّ — أولًا — من نسيان شهرته المفرطة بعد موته، ثم لا بُدَّ من نسيانِ ما سُدِّد نحوه بعد موته من اتهاماتٍ مفرطة كذلك، جاءت نتيجةً لتلك الشهرة.

وُلد أرسطو على الأرجح عام ٣٨٤ق.م. في ستاجيرا من أعمال تراقيا، وكان أبوه قد ورث منصب طبيب الأسرة لملك مقدونيا. وعند نحو الثامنة عشرة من عمره، جاء أرسطو إلى أثينا، حيث أصبح تلميذًا لأفلاطون، ولبث في الأكاديمية ما يقرب من عشرين عامًا، حتى مات أفلاطون سنة ٣٤٨–٣٤٧ق.م. ثم أنفق حينًا من دهره مرتحلًا، وتزوَّج من فتاة إما كانت أخت طاغية يُدعى هرمياس، أو بنت أخته (ويقول دعاة السوء: إنها كانت إما بنت هرمياس أو معشوقته، وكلا الروايتين مرفوض؛ لأنه كان خصيًّا). وفي عام

٣٤٣ق.م. أصبح مُربيًا لإسكندر الذي كان عمره إذ ذاك ثلاثة عشر عامًا، ولبث في ذلك المنصب حتى بلغ الإسكندر السادسة عشرة من عمره، وأعلن أبوه أنه قد بلغ رشده، وعُين وصيًّا على العرش أثناء غياب فيليب، ولن يتاح لنا أن نتبين على سبيل اليقين شيئًا مما قد نود أن نعلمه عن العلاقة بين أرسطو وإسكندر، ويزيد الموقف غموضًا على غموض بسبب الروايات التي سرعان ما انتحلها الناس في هذا الصدد، فهنالك رسائل بينهما، يُجمِع الرأي عليها بأنها مزوَّرة، وترى من ينظرون إلى الرجلين معًا نظرة إعجاب، يزعمون أن التلميذ قد تأثَّر بأستاذه، حتى ليذهب هيجل إلى أن سيرة الإسكندر تنهض دليلًا على ما للفلسفة من فائدةٍ عملية. وفي هذا يقول «أ. و. بن (A. W. Benn)»: «ما أسوأ حظ الفلسفة لو لم تستطِع أن تدافع عن نفسها بما هو خير من شخصية الإسكندر ... فهو متكبر، غليظ القلب، حقود، مصدق للخرافات إلى حدٍّ بشع؛ فقد جمع في شخصه رذائل رئيس القبيلة البدوية، إلى رعونة الطاغية الشرقي.»[١]

ورأيي هو أنني بينما أوافق «بن» على شخصية الإسكندر، غير أني مع ذلك أظن أن عمله كان بالغ الأهمية وبالغ النفع؛ إذ لولاه لأمكن للتقاليد الهلينية كلها أن تذهب أدراج الرياح. وأما عن تأثير أرسطو فيه، فنحن أحرار في تخمين الرأي الذي يبدو لنا أجدر بالتأييد من سواه، وإني من جهتي أعتقد أن لا أثر لأرسطو في تلميذه على الإطلاق؛ فقد كان الإسكندر غلامًا طموحًا جيَّاش العواطف، وكانت العلاقة بينه وبين أبيه سيئة، والأرجح أنه لم يكن يقبل على التعليم راضيًا؛ فمن بين تعاليم أرسطو أن الدولة لا يجوز لها قط أن يزيد عدد أبنائها على مائة ألف مواطن،[٢] كما كان من تعاليمه أيضًا مذهب الوسط الذي هو خير الأمور، فلا أستطيع أن أتخيل تلميذه إلا وهو ينظر إلى أرسطو نظرته إلى رجلٍ متعالم كهلٍ قليل الهمة، فرضه أبوه عليه ليحول بينه وبين فعل السوء. نعم قد كان الإسكندر يُكن احترامًا للحضارة الأثينية صادرًا في ذلك عن عنجهية، لكن هذا الاحترام كان شائعًا في أفراد أسرته المالكة جميعًا، الذين أرادوا أن يقيموا البرهان على أنهم ليسوا قومًا من الهمج، وهو شعور بما أحسه الأرستقراطيون الروس إزاء باريس في القرن التاسع عشر، ولم يكن هذا — إذَن — أثرًا من آثار أرسطو في الإسكندر، ولست أرى شيئًا آخر في شخصية الإسكندر مما يجوز أن يكون قد استمد من هذا المصدر.

[١] كتاب «الفلاسفة اليونان»، ج١، ص٢٨٥.

[٢] كتاب «الأخلاق»، ١١٧٠ ب.

بل إنه لما يبعث على دهشةٍ أعظم، أن الإسكندر لم يؤثر في أرسطو إلا بهذا المقدار الضئيل، حتى لقد راح أرسطو في تأملاته السياسية متناسيًا حقيقة واقعة، وهي أن عصر الدول التي يكون قوام الدول منها مدينة واحدة، قد زال من الوجود ليحل محله عصر الإمبراطوريات، وإني لأظن أن أرسطو قد لبث إلى آخر حياته يرى في الإسكندر «ولدًا فارغ الوقت عنيدًا، لا يستطيع أبدًا أن يفهم من الفلسفة شيئًا». فعلى وجه الجملة، يظهر أن اتصال هذين الرجلين العظيمين أحدهما بالآخر لم تكن له أية ثمرة، كانا يعيشان في عالمين مختلفين.

عاش أرسطو في أثينا بين عامَي ٣٣٥ق.م. و٣٢٣ق.م. (وقد مات الإسكندر في هذا العام الأخير.) وخلال هذه الأعوام الاثني عشر أسَّس مدرسته وكتب معظم كتبه. ولما مات الإسكندر ثار الأثينيون وانقلبوا على أصدقائه، ومنهم أرسطو الذي اتهموه بالخروج على الدين، لكنه — على خلاف سقراط — لاذ بالفرار هربًا من العقاب، ومات في العام التالي لذلك (٣٢٢).

إن أرسطو الفيلسوف ليختلف عن كل أسلافه في كثيرٍ من الوجوه، فهو أول من كتب كما يكتب الأستاذ، فترى رسائله منسَّقة الأجزاء، وأبحاثه مقسَّمة أبوابًا، وهو معلِّم محترف، لا نبي ملهم، وتآليفه نقدية، فيها عناية وثبات، وليس فيها أثر للحماسة الباخية، فكأنما بردت عند أرسطو تلك العناصر الأورفية التي نراها عند أفلاطون، ومُزجت بجرعةٍ كبيرة قوية من إدراك الفطرة السليمة، وفي المواضع التي تجد أرسطو عندها أفلاطونيَّ الصبغة تحس أن مزاجه الطبيعي قد توارى هزيمًا أمام التعليم الذي نشأ في جوه. وليس أرسطو بالرجل ذي العاطفة الحادَّة، ولا هو ديني النزعة بأي معنًى من المعاني، فلئن كانت أخطاء أسلافه بمثابة الأخطاء المجيدة التي يرتكبها الشباب حين يحاول المستحيل، فأخطاؤه هي أخطاء الرجولة الكاملة التي لا تستطيع أن تحرر نفسها من الأهواء التي رسخت مع السنين، وخير ما يظهر فيه قدرته هو ذكر التفصيلات والنقد. أما إن أراد أن يقيم بناءً شامخًا كان نصيبه الفشل؛ إذ يعوزه الوضوح، كما تعوزه حرارة البناة الجبابرة.

وإنه لعسيرٌ أن تحسم الرأي في النقطة التي تبدأ عندها شرح الميتافيزيقا عند أرسطو، وربما كانت خير بداية لذلك أن نبدأ بنقده لنظرية المثل، وبذكر مذهبه هو الذي يستبدله بتلك النظرية، وأعني بذلك مذهبه في المعاني الكلية؛ فهو يوجه إلى نظرية المُثل عددًا من الحجج، كلها غاية في القوة، على أنك تجد معظمها قد سبقه إليها أفلاطون نفسه فذكرها

في محاورة بارمنيدس، وأقوى حجة هي حجة «الإنسان الثالث»؛ فإذا كان الإنسان إنسانًا لشبهٍ بينه وبين الإنسان المثالي، وجب أن يكون هناك إنسان أكثر مثالية من الإنسان المثالي، يندرج تحته أفراد الإنسان العاديون والإنسان المثالي معًا، لشبهٍ بين هؤلاء وبينه، وحجة أخرى هي أن سقراط إنسان وحيوان في آنٍ واحد، فالسؤال هنا: هل يكون الإنسان المثالي حيوانًا مثاليًّا كذلك؟ ولو كان حيوانًا مثاليًّا، فلا بُدَّ أن يكون هنالك عدد من الحيوان المثالي بمقدار ما هنالك من صنوف الحيوان. ولا داعي لمتابعة الأمر هنا؛ فأرسطو يوضح الأمر توضيحًا، بأنه إذا اشترك عددٌ من الأفراد في محمولٍ واحد، فيستحيل أن يكون ذلك راجعًا إلى علاقةٍ بين هؤلاء الأفراد وبين شيءٍ من نفس نوعهم، بل لا بُدَّ أن يكون هذا أعلى مثالية منهم. إلى هنا نستطيع أن نعد أقوال أرسطو صحيحة بالبرهان، أما مذهبه هو فبعيد عن الوضوح، ولعل عدم وضوحه هذا هو الذي مكَّن رجال العصور الوسطى من الاختلاف في الرأي بين فريقَي الاسميين والواقعيين.

إذا أرسلنا القول على سبيل التقريب، أمكننا أن نقول إن ميتافيزيقا أرسطو هي عبارة عن أفلاطون قد خفَّفه الإدراك الفطري السليم، وصعوبة أرسطو راجعة إلى أن أفلاطون وأحكام الإدراك الفطري السليم لا يمتزجان بسهولة؛ فإذا أردت أن تفهمه ظننت حينًا أنه إنما يعبر عن آراء شخص عادي خلو من الفلسفة خلوًّا تامًّا، وظننت حينًا آخر أنه إنما يعرض المذهب الأفلاطوني بلغةٍ جديدة، وليس يغنيك شيئًا أن تركز اهتمامًا أكثر مما ينبغي بهذه الفقرة أو تلك مما كتب؛ لأن هنالك احتمالًا أن نجد لها تصحيحًا أو تعديلًا في فقرةٍ أخرى تالية. وعلى وجه الإجمال، فإن أيسر سبيل لفهم نظريته في المعاني الكلية ونظريته في الهيولى والصورة أن نبسط بادئ ذي بدءٍ المذهب الذي يتفق والإدراك الفطري السليم، وهو يكون نصف رأيه، ثم نعقب على ذلك بذكر التعديلات الأفلاطونية التي يعود فيدخلها على ذلك المذهب.

إن نظرية المعاني الكلية غاية في البساطة إلى أن تصل بها إلى حدٍّ معلوم؛ ففي اللغة أسماء أعلام وصفات. أما أسماء الأعلام فتنطبق على «أشياء» أو «أشخاص» كلٌّ منها يكون هو الشيء الوحيد أو الشخص الوحيد الذي ينطبق عليه الاسم الذي نحن بصدده؛ فالشمس والقمر وفرنسا ونابليون كلها وحداتٌ فريدة؛ إذ ليس هناك عدد من جزئيات يمكن أن تتخذ بمثابة الأفراد التي تقع كلها تحت الاسم الواحد من هذه الأسماء، لكنك تجد من جهةٍ أخرى ألفاظًا مثل «قط» و«كلب» و«إنسان» كلٌّ منها ينطبق على أفرادٍ كثيرة مختلفة، ومشكلة الكليات معنية بمعاني أمثال هذه الكلمات، وبمعاني الصفات

كذلك، كقولنا «أبيض» و«صُلب» و«مستدير» وما إلى ذلك، فهو يقول:[٣] «أقصد بكلمة «كلي» ذلك الذي تسمح له طبيعته بأن يُتخذ محمولًا لموضوعاتٍ كثيرة، وأقصد بالجزئي المفرد، ذلك الذي لا يُحمل على غيره على هذا النحو.»

إن ما يدل عليه اسم العلم هو «جوهر»، على حين أن ما تدل عليه الصفة أو اسم النوع، كقولنا «بشري» أو «إنسان»، يُسمى «اسمًا كليًّا»، والجوهر هو ما يصح أن يشار إليه بـ «هذا»، أما الكلي فهو ما يصح أن يشار إليه بقولنا «مثل هذا»؛ إذ يدل الكلي على نوع الشيء المراد، لا على الفرد الجزئي للفعلي. وليس الكلي جوهرًا؛ لأنه ليس مما يشار إليه بـ «هذا» (وعلى ذلك يكون السرير المثالي الذي تحدَّث عنه أفلاطون مما يشار إليه بـ «هذا» عند من يستطيعون إدراكه، وهذا أمرٌ يختلف فيه أرسطو عن أفلاطون). يقول أرسطو: الظاهر أنه من المستحيل على أي اسمٍ كلي أن يكون اسمًا لجوهر؛ وذلك لأن … جوهر أي شيء هو ذلك الذي يتفرد به ذلك الشيء؛ أي الذي لا ينتمي إلى أي شيء آخر سواه، لكن الكلي مشترك؛ لأن ما يُسمى بالكلي هو ما ينتمي إلى أكثر من شيءٍ واحد. وخلاصة الموضوع حتى الآن هي أن الكلي لا يمكن قيامه بذاته، وإنما يقوم في الأشياء الجزئية فقط.

ولو نظرنا إلى مذهب أرسطو من الظاهر، ألفيناه غاية في البساطة، فافرض مثلًا أني قلت «هنالك شيء يُسمى لعبة كرة القدم»، فمعظم الناس سيعد هذا القول مني بمثابة البداهة، لكني إذا استنتجت من قولي هذا أن كرة القدم يمكن أن تقوم بغير لاعبي الكرة، حُق للناس عندئذٍ أن يصفوا كلامي بأنه فارغٌ من المعنى، وسيضربون لأنفسهم مثلًا شبيهًا فيقولون إن هنالك شيئًا اسمه أبوَّة وأمومة، وقد كان ذلك ليستحيل لولا أن هنالك آباءً وأمهات. وهنالك شيء اسمه احمرار؛ لأنه ثَمة أشياء لونها أحمر، وسيعتقد الناس أن اعتماد الكلي على الأفراد الجزئية لا عكس له (أي إن وجود الأفراد الجزئية لا يتوقف على وجود الكلي)؛ فلاعبو الكرة يظلون موجودين حتى ولو لم يلعبوا الكرة قط، والأشياء الحلوة عادة، قد تتحول فتصبح مُرَّة الطعم، ووجهي الذي يكون لونه عادةً أحمر قد ينقلب شاحبًا دون أن يبطل كونه وجهي، وعلى هذه الصورة ترانا مُنتهين إلى نتيجة، وهي أن معنى الصفة معتمدٌ في وجوده على معنى اسم العلم، لا العكس، هذا فيما أظن

[٣] كتاب الشرح ١٧ ا.

هو ما أراده أرسطو، ورأيه في هذا النقطة — كما هو في نقطٍ كثيرة غيرها — هو نفسه اعتقاد الناس بفطرتهم السليمة، غير أنه جاء فعبَّر عنه بلغة المتحذلقين في العلم.

لكنه ليس من اليسير أن تصبَّ هذه النظرية في صيغةٍ دقيقة؛ فإذا سلَّمنا أن لعبة كرة القدم لا يكون لها وجود بغير لاعبيها، فمن الممكن جدًّا أن توجد بغير هذا اللاعب أو ذاك، وإذا سلَّمنا بأن شخصًا في إمكانه أن يوجد بغير لعبة الكرة، فيستحيل عليه مع ذلك أن يوجد دون أن يكون فاعلًا شيئًا ما، إن صفة الاحمرار لا يمكن وجودها بغير موضوع يصطبغ بها، لكن وجودها ممكن بغير هذا الموضوع أو ذاك، وعلى هذا النحو قل إن الموضوع لا يمكن وجوده بغير صفةٍ ما، لكنه يمكن أن يوجد بغير هذه الصفات أو تلك. وهكذا يبدو أن الأساس المفروض للتمييز بين الأشياء والصفات أساسٌ وهمي لا حقيقة له.

الواقع أن الأساس الحقيقي أساسٌ لغوي، وهو مستمد من تركيب العبارة اللغوية؛ فثَمة أسماء أعلام وصفات وكلمات تدل على علاقات، فقد تقول: «زيدٌ عاقل، زيدٌ أحمق، زيدٌ أطول من عمرو.» فها هنا «زيد» و«عمرو» اسما علَم، و«حكيم» و«أحمق» صفتان، و«أطول من» كلمة تدل على علاقة، ولقد راح الميتافيزيقيون منذ عهد أرسطو يفسرون هذه الفروق اللغوية تفسيرًا ميتافيزيقيًّا؛ فزيد وعمرو جوهران، والحكمة والحمق كليتان (وكانت كلمات العلاقات إما مهملة أو مغلوطة التفسير). ومن الجائز أننا لو بذلنا ما يكفي من العناية، وجدنا من الفروق الميتافيزيقية ما له علاقة بهذه الفروق اللغوية، لكن إذا كان الأمر كذلك، فذلك لن يكون إلا بعمليةٍ طويلة تتضمن — فيما تتضمن — خلق لغة فلسفية صناعية، ولن يكون في هذه اللغة المصطنَعة أسماء مثل «زيد» و«عمرو»، ولا صفات مثل «حكيم» و«أحمق»؛ فكل ألفاظ اللغات العادية ستخضع للتحليل، وسيحل محلها كلماتٌ أقل تعقدًا في معانيها؛ فإلى أن نفرغ من أداء هذه المهمة، يستحيل علينا مناقشة موضوع الجزئيات والكليات مناقشةً وافية. وحين نبلغ المرحلة التي تتيح لنا آخر الأمر أن نناقش هذا الموضوع، سنجد أن الموضوع الذي بات في أيدينا للمناقشة مختلفٌ جد الاختلاف عما ظننَّاه به أول الأمر.

وعلى ذلك فإن كنت قد أخفقت في توضيح نظرية أرسطو في الكليات، فذلك (فيما أعتقد) لأنها هي نفسها غير واضحة، لكنها من غير شك خطوةٌ إلى الأمام بالنسبة إلى نظرية المُثل، وهي بغير شك أيضًا تتناول مشكلةً حقيقيةً غاية في الأهمية.

وهنالك كذلك اصطلاحٌ آخر له أهميته عند أرسطو وعند أتباعه من الإسكولائيين، وأعني به كلمة «ماهية»؛ فهذه الكلمة لا ترادف كلمة «كلي» بأي معنًى من معانيها،

ف «ماهيتك» هي «ما أنت بحكم طبيعتك نفسها»؛ فلنا أن نقول إنها تلك المجموعة من صفاتك التي لا يمكن أن تفقدها دون أن تفقد هويتك معها، فلا تعود أنت من أنت، وليس الشيء الفردي وحده هو الذي يكون له ماهية، بل للنوع ماهية كذلك، وإذا عرفنا النوع فلا بُدَّ أن يكون قوام تعريفنا له ذكر ماهيته. وسأعود إلى فكرة «الماهية» حين أتناول منطق أرسطو، مكتفيًا في هذا الموضوع بذكر ما ألاحظه من أن الماهية فكرة مضطربة مهوشة يستحيل أن تُحدَّد تحديدًا دقيقًا.

والنقطة الثانية في ميتافيزيقا أرسطو هي التفرقة بين «الصورة» و«المادة» (لا بد أن نضع نُصب أعيننا أن «مادة» بمعناها الذي تقابل به كلمة «صورة»، تختلف عن مادة بالمعنى الذي تقابل به كلمة «عقل»).

فها هنا أيضًا تعتمد نظرية أرسطو على أساس من الإدراك الفطري السليم، غير أن التعديلات الأفلاطونية التي أُدخلت على الإدراك الفطري لهذه النقطة أهم جدًّا منها في حالة الكليات، ولنبدأ الحديث بتمثال من المرمر؛ فالمرمر هنا هو المادة، أما الشكل الذي خلعه النحَّات عليه فهو الصورة، أو لنأخذ أمثلة أرسطو نفسها؛ فلو صنع إنسانٌ كرةً من البرونز، كان البرونز هو المادة، والكرية هي الصورة؛ وفي حالة البحر الهادئ، الماء هو المادة، وسهولة السطح هو الصورة. وإلى هنا لا صعوبة في الأمر.

ويمضي في الحديث فيقول إنه بفضل الصورة تصبح المادة شيئًا معينًا محددًا، وهذا التحديد هو المكون للشيء، الذي يقصده أرسطو — فيما يظهر — هو إدراكٌ فطري واضح، وهو أن «الشيء» لا بُدَّ أن تكون له حدود تحدُّه، والحدود هي التي تكون له صورته، فخذ — مثلًا — كمية من الماء، فكل جزء منه يمكن أن ينعزل عن البقية بكونه منحبسًا في إناء، وعندئذٍ يصبح هذا الجزء «شيئًا»، لكنه ما دام الجزء لا ينعزل عن البقية بحدودٍ تميزه من بقية الكتلة المتجانسة معه، فهو ليس ب «الشيء»؛ فالتمثال «شيء» مع أن المرمر الذي يتألف منه التمثال لم يتغير — من وجهة نظر معينة — عما كان عليه حين كان جزءًا من كتلةٍ مرمرية، أو حين كان جزءًا من صخور المحجر الذي اقتُطع منه. إننا اليوم لا نقول — إلا بمعنًى متكلف — بأن الصورة هي التي تخلع على الشيء شيئيَّته، ولكن السبب في هذا هو أن النظرية الذرية قد ضربت بجذورها فينا حتى استولت على خيالنا، ومع ذلك فكل ذرة على حدة، إن عُدت «شيئًا»، فما ذلك إلا لكونها قد تحددت جوانبها فتميزت من سائر الذرات، وأصبح لها بهذا التحدد «صورة» بمعنًى من المعاني.

وننتقل الآن إلى عبارةٍ أخرى، قد تظهر صعبة للنظرة الأولى، فهو يقول إن الروح هي صورة الجسد، فهنا من الواضح أن «الصورة» لا تعني «الشكل»، وسأعود فيما بعدُ

إلى المعنى الذي تكون به الروح صورة للجسد، وحسبي الآن أن ألاحظ أن الروح في فلسفة أرسطو، هي ما يجعل الجسد شيئًا واحدًا، له غرض واحد، وله الخصائص التي نفهمها من كلمة «كائن عضوي»، فالغاية من العين هي أن ترى، لكنها لا ترى إذا فُصلت عن الجسد، وحقيقة الأمر أن الروح هي التي ترى.

وإذَن فقد يظهر أن «الصورة» هي التي تخلع الواحدة على جزء من المادة، وأن هذه الوحدة عادةً — إن لم تكن دائمًا — غائية، غير أن «الصورة» سيتبين أنها شيء أكثر جدًّا من هذا، وهذه المعاني الأخرى لها غاية في الصعوبة.

فهو يقول إن صورة الشيء هي جوهره الأولى وماهيته، فالصور جوهرية، ولو أن الكليات ليست كذلك، فإذا ما صنع الإنسان كرةً نحاسية، فكلا المادة والصورة كان موجودًا بالفعل، وكل ما فعله صانع الكرة أنه جمع المادة والصورة معًا، فهذا الصانع لم يصنع الصورة، كما أنه لم يصنع النحاس، لكن ليس كل شيء ذا مادة، فهنالك أشياء أبدية لا يكون لها مادة، إلا ما كان منها قابلًا للحركة في المكان، إن الأشياء تزداد واقعيةً في وجودها باكتسابها للصورة، والمادة بغير صورةٍ وجود بالقوة فحسب.

ويبدو أن الراي القائل بأن الصور جوهر قائمة بذاتها، توجد مستقلة عن المادة التي تتمثل فيها تلك الصور، يُعرض أرسطو لنفس النقد الذي وجَّهه هو نفسه إلى المُثل الأفلاطونية؛ فقد أراد بالصورة أن تكون شيئًا يخالف المعنى الكلي كل المخالفة، غير أنها تشترك مع الكلي في كثير من خصائصه؛ فهو يقول إن الصورة أكثر حقيقة في وجودها من المادة، وهذا يُذكرنا بالمُثل التي لا وجود حقيقي إلا لها، فالظاهر أن التغير الذي أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون، أقل مما يصوره لنا، ويأخذ «زلر Zeller» بهذا الرأي؛ إذ يقول في موضوع المادة والصورة ما يأتي:[٤]

«إن التعليل النهائي لقلة الوضوح عند أرسطو في هذا الموضوع هو كونه في الحقيقة لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر — كما سنرى — من ميل أفلاطون نحو تجسيد المُثل؛ فقد كان لـ «الصور» عنده ما كان لـ «المُثل» عند أفلاطون، من وجودٍ ميتافيزيقي قائم بذاته، وهو الذي يعتمد عليه وجود الأشياء الجزئية كلها. ولئن أخذ أرسطو أخذًا دقيقًا بمبدأ تكون الأفكار من الخبرة الإنسانية، إلا أنه من الحق كذلك أن هذه الأفكار — خصوصًا عندما تكون أبعد ما تكون عن الخبرة وعن الإدراك الحسي المباشر — تتحول في النهاية

[٤] أرسطو ١، ص٢٠٤.

من كونها نتاجًا منطقيًّا للفكر الإنساني، إلى كونها صورة يتمثل فيها العالم اللاحسي بطريقةٍ مباشرة؛ وبهذا يكون الحدس العقلي هو وسيلة إدراكها.»

ولست أدري كيف كان يمكن لأرسطو أن يجد جوابًا يرد به على هذا النقد، الجواب الوحيد الذي يمكنني أن أتصوره هو جواب يذهب إلى استحالة أن يشترك شيئان في «صورة» واحدة بعينها؛ فإذا صنع إنسانٌ كُرتَين من النحاس، فلكلٍّ منهما كريتها الخاصة بها، فهي كرية جوهرية جزئية، وهي مثل ما يتمثل فيه المعنى الكلي «كرية»، لكن الكرية الجزئية لكلٍّ من الكرتين ليست هي المعنى الكلي بذاته. ولست أرى أن لغة الفقرات التي اقتبستها تؤيد هذا التفسير تأييدًا ظاهرًا؛ وإذَن فمن المواضع المعرَّضة للنقد أن الكرية الجزئية ستكون — بناءً على رأي أرسطو — مما يستحيل معرفته، مع أن صميم المذهب الميتافيزيقي عنده هو أنه كلما زادت الصورة وقلَّت المادة في الأشياء، ازدادت هذه الأشياء قابليةً لأن تُعرف. وهذا رأي لا يتسق مع بقية آرائه، إلا إذا أمكن للصورة أن تتجسد في أشياء جزئية كثيرة. ولو كان ليذهب إلى أن هنالك عددًا من الصور التي هي أمثلة للكرية، بمقدار ما هنالك من أشياء على شكل الكرة، لتحتَّم عليه أن يُدخل تغيراتٍ جوهرية في فلسفته، مثل ذلك رأيه القائل إن الصورة هي نفسها ماهيَّتها، سيصبح غير متفق مع الحل الذي افترضناه الآن وسيلةً للفرار من هذا الإشكال.

إن مذهب الصورة والمادة عند أرسطو مرتبطٌ بتفرقته بين ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل؛ فالمادة الخالصة يتصورها استعدادًا بالقوة لتقبُّل الصورة، فكل تغير هو من قبيل ما يمكن أن نُسميه «تطورًا»؛ بمعنى أن الشيء الذي يطرأ عليه التغير يصبح بعد التغير أكثر في صورته مما كان قبل تغيره، والشيء إذا زادت صورته يعتبر أكثر في وجوده «الفعلي»؛ فالله صورةٌ خالصة ووجود فعلي خالص، وإذَن فيستحيل أن يطرأ عليه تغير، وتستطيع أن ترى من ذلك أن هذا المذهب متفائل ويعترف بوجود غاية منشودة، فالكون وكل ما فيه يتطور تجاه شيء، وهو في تطوره لا يني مترقيًا إلى درجةٍ أعلى من درجته السالفة.

إن فكرة الوجود بالقوة فكرةٌ جميلة بالنسبة إلى بعض المشكلات، على شرط أن نستخدمها على نحوٍ يمكننا من ترجمة عباراتنا التي ترد فيها هذه الكلمة إلى عباراتٍ أخرى تخلو منها؛ فعبارة «كتلة المرمر تمثال بالقوة» معناها أنه «من كتلة المرمر، ينتج تمثال بوساطة أفعال تؤدي إلى هذا الإنتاج». أما إذا استعملنا كلمة الوجود بالقوة على أنها معنًى نهائي لا يمكن التعبير عنه بعبارةٍ أخرى، عندئذٍ تصبح كلمةً تُخفي وراءها دائمًا خلطًا في التفكير، واستعمال أرسطو لها هو من سيئات فلسفته.

واللاهوت عند أرسطو موضوعٌ يثير الاهتمام، وهو شديد الصلة ببقية ميتافيزيقاه، بل إن لفظة «اللاهوت» هي أحد الأسماء التي يطلقها على الموضوع الذي نُسميه «ميتافيزيقا» (إذا لم يكن أرسطو هو الذي أطلق اسم ميتافيزيقا على الكتاب الذي يُعرَف بهذا الاسم)، يقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الجوهر؛ فجواهر يدركها الحس وتتعرض للفناء، وجواهر يدركها الحس لكنها لا تتعرض للفناء، وثالثة لا هي تُدرَك بالحس ولا هي معرَّضة للفناء. أما الفئة الأولى فتشمل النبات والحيوان، وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التي اعتقد أرسطو أنها غير قابلة للتغير ما عدا الحركة)، وأما الفئة الثالثة فتشمل النفس العاقلة في الإنسان، كما تشمل الله.

والحجة الأساسية التي يقيمها على وجود الله هي حجة «العلة الأولى»؛ إذ لا بُدَّ أن يكون ثَمة شيء يخلق الحركة بعد أن لم تكن، ثم لا بُدَّ لهذا الشيء أن يكون هو نفسه غير ذي حركة، ولا بُدَّ له كذلك أن يكون أزليًّا وأن يكون وجوده وجودًا بالفعل. ويقول أرسطو إن الموضوع الذي تتعلق به الرغبة، والموضوع الذي يتعلق به الفكر، من شأنهما أن يُسببا الحركة على هذا النحو دون أن يكونا متحركين، وكذلك الله، بسبب الحركة بكونه موضوعًا يتعلق به الحب، على حين ترى كل أسباب الحركة الأخرى إنما تسبَّبت الحركة بكونها هي نفسها متحركة (مثل كرة البلياردو). إن الله فكرٌ خالص؛ لأن الفكر هو خير ما يمكن أن يكون، «والحياة كذلك من صفات الله؛ لأن وجود الفكر وجودًا فعليًّا هو الحياة، والله هو هذا الوجود الفعلي نفسه، والوجود الفعلي لله، ذلك الوجود الذي لا يعتمد على علةٍ خارجة عنه، هو الحياة في خير درجاتها وفي صفتها الأزلية الأبدية، وعلى ذلك نقول إن الله كائنٌ حي أزلي خيِّر، فمن صفاته أنه حيٌّ قيوم، وأن حياته وقيامه متصلان أزليان، وذلك هو الله» (١٠٧٢ ب).

«يتضح إذَن مما أسلفناه أن ثَمة جوهرًا يتصف بالأزلية وبعدم قابليته للحركة، وهو مستقلٌّ عن الأشياء المدركة بالحس، وقد بيَّنا أن هذا الجوهر ليس له أبعاد، وأنه بغير أجزاء وغير قابل للانقسام … وكذلك بيَّنا أنه لا يتأثر بمؤثر ولا يتغير؛ لأن كل أنواع التغير ناشئة عن تغير المكان» (١٠٧٣ أ).

وليس لله (عند أرسطو) تلك الصفات التي يتصف بها الله عند المسيحيين؛ إذ إنه مما ينقص من كماله أن يفكر في شيء إلا ما هو كامل، أعني نفسه: «لا بد أن يكون التفكير الإلهي منصبًّا على نفسه (ما دام هو أكمل الأشياء)، وتفكيره هو تفكير في التفكير» (١٠٧٤ ب). ونحن مضطرون أن نستنتج من هذا أن الله لا يعرف وجود دنيانا هذه

الأرضية، فأرسطو — مثل اسبينوزا — يعتقد أنه بينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله، فمن المستحيل على الله أن يحب الناس.

إن الله لا يمكن تعريفه بقولنا إنه «المحرك الذي لا يتحرك»، بل إننا — على خلاف ذلك — نرى مقدماته الفلكية منتهيةً بنا إلى نتيجةٍ هي أن ثَمة سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركًا لا يتحرك (١٠٧٤ ا). ولا يوضح أرسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحركات التي لا تتحرك وبين الله؛ فالتفسير الطبيعي لعبارته هو أن هنالك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلهًا؛ لأن أرسطو — بعد ذكره لإحدى الفقرات السالفة — يمضي فيقول: «لا ينبغي لنا أن نتجاهل هذه المشكلة، وهي: هل نفرض وجود جوهر واحد من هذا القبيل، أو نفرض أكثر من جوهرٍ واحد؟» ومن ثَم تراه يأخذ في البحث الذي ينتهي به إلى القول بوجود سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركًا لا يتحرك.

إنَّ تصور محرك لا يتحرك شاقٌّ عسير؛ فالعقل الحديث يتصور أن سبب التغير لا بُدَّ أن يكون تغيرًا سابقًا، وأنه لو حدث أنه قد كان الكون ساكنًا سكونًا تامًّا، لم يكن له بد من أن يظل ساكنًا إلى الأبد؛ فلِكي نفهم ما يقصد إليه أرسطو لا مندوحة لنا عن ذكر ما يقوله عن العلل؛ فهو يقول إن ثمة أربعة أنواع من العلل، سمَّاها على التوالي: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية. فلنضرب مرةً أخرى مثل الرجل الذي يصنع تمثالًا، فالعلة المادية للتمثال هي المرمر، والعلة الصورية هي جوهر التمثال الذي يراد إخراجه، والعلة الفاعلة هي اتصال الأزميل بالمرمر، والعلة الغائية هي الهدف الذي يجعله النحات نصب عينيه. أما الاصطلاح الحديث، فيُفسِّر كلمة «علة» بأنها العلة الفاعلة وحدها، وأما المحرك الذي لا يتحرك فيمكن اعتباره علة غائية؛ إذ يهيئ غايةً يقصد إليها من التغير الذي هو في جوهره تطوُّر يَنشد التشبه بالله.

لقد أسلفت القول بأن أرسطو بحكم مزاجه لم يكن عميق الإيمان الديني، لكن هذا القول صحيح من بعض النواحي فقط، فيجوز لنا أن نفسر أحد جوانب الديانة عنده تفسيرًا فيه بعض التصرف على النحو الآتي:

الله موجود وجودًا أزليًّا أبديًّا باعتباره فكرًا خالصًا وسعادة، وتحقيقًا كاملًا للنفس، دون أن يكون أمامه من الغايات غاية لم تتحقق. وعلى نقيض ذلك العالم المحسوس؛ فهو عالمٌ ناقص، لكنه عالم فيه حياة، وفيه رغبات، وفيه فكر من نوعٍ لا يتصف بالكمال، وفيه طموح، والكائنات الحية كلها شاعرة بالله شعورًا يتفاوت في الأفراد زيادة وقلة، وهي كلها تندفع إلى العمل بدافع من إعجابها بالله وحبها له، وعلى ذلك يكون الله هو العلة

الغائية لكل ضروب النشاط. إن التغير معناه خلع الصورة على المادة، لكن حينما يكون الأمر متعلقًا بأشياء محسوسة، فإن طبقةً من المادة تظل أبدًا باقية. وأما الكائن الذي يتألف من صورةٍ تخلو من المادة فهو الله وحده، والعالم لا ينفك متطورًا نحو الزيادة من درجة الصورة، فيزداد ازديادًا مطردًا في تشبهه بالله، على أن هذه السيرة يستحيل أن تبلغ تمامها؛ لأن زوال المادة زوالًا تامًّا ضربٌ من المحال، وتلك عقيدة دينية في التقدم والتطور؛ لأن ما يتصف به الله من كمالٍ ساكن، لا يحرك العالم إلا بفضل الحب الذي تشعر به الكائنات الفانية إزاءه؛ فلئن كان أفلاطون رياضيًّا، فقد كان أرسطو بيلجيًّا، وفي هذا الاختلاف بينهما تعليل لما بين عقيدتَيهما الدينية من فروق.

على أن هذه النظرة لن تكون إلا نظرة إلى ديانة أرسطو من وجهٍ واحد فقط؛ فقد كان لديه كذلك ما كان لليونان جميعًا من حبٍّ للكمال الساكن، وإيثار للتأمل على الفعل، ومذهبه في النفس يوضح هذا الجانب من فلسفته.

كان من بين المسائل الشائكة عند شراح أرسطو مسألة الخلود؛ هل أخذ به أرسطو في أي صورة من صوره، أو لم يأخذ به إطلاقًا؟ فرأى ابن رشد أنه لم يأخذ بالخلود، وكان له أتباع في الأقطار المسيحية، وسُمي المتطرفون من هؤلاء الأتباع بالأبيقوريين، وقد وجدهم دانتي في الجحيم. وحقيقة الأمر هي أن مذهب أرسطو متعدد العناصر، وقد يؤدي إلى أخطاء في فهمه إن لم يكن المتفهم على حذر؛ ففي كتابه عن النفس يعتبر النفس موثوقة إلى الجسد، ويتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الأرواح (٤٠٧ ب)؛ فالظاهر أن النفس تفنى بفناء الجسد، «فيتبع ذلك تبعية لا شك فيها أن النفس لا تنفصل عن الجسد (١٤١٣)، لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف: «أو على الأقل فإن أجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد.» إن الجسد والنفس مرتبطان ارتباطًا بالمادة والصورة: «لا بد أن تكون النفس جوهرًا بمعنى أن صورة الجسم المادي تكون فيها الحياة بالقوة، لكن الجوهر وجود بالفعل، وعلى ذلك تكون النفس هي فعلية الجسد كما أسلفنا القول» (١٤٢ ا). إن النفس «جوهر بالمعنى الذي يقابل في الشيء ماهيته المشكِّلة له، ومعنى ذلك أنها «الماهية الجوهرية» للجسم المتصف بالخصائص التي أسلفناها الآن» (أعني أن تكون فيه الحياة) (٤١٢ ب). والنفس هي أولى درجات الوجود بالفعل للجسم الطبيعي الذي تكون فيه الحياة بالقوة، والجسم على النحو الذي وصفناه يكون جسمًا فيه وحدة عضوية (٤١٢ ا)، وليس بكلامٍ ذي معنًى أن تسأل هل النفس والجسم شيء واحد، فذلك كسؤالك هل الشمع والشكل الذي يتخذه حين يُختم شيء واحد (٤١٢ ب). والقوة النفسية

الوحيدة التي للنبات هي أن يغذي نفسه بنفسه (٤١٣ ا)، والنفس هي العلة الغائية للجسم (٤١٤ ا).

ويفرق أرسطو في هذا الكتاب بين «النفس» و«العقل»، جاعلًا العقل أعلى من النفس وأقل منها اتصالًا بالجسم. وبعد أن يتحدث عن العلاقة بين النفس والجسم يقول: «أما العقل فحالته تختلف عن ذلك، فالظاهر أنه جوهرٌ قائم بذاته غُرس في النفس، وأنه غير قابل للفناء» (٤٠٨ ب). إننا لا نملك حتى الآن شاهدًا على وجود العقل أو على قوة التفكير، والظاهر أنه نوعٌ من النفس مختلف اختلافًا شديدًا، يختلف عنها اختلاف الخالد الأبدي عن الزائل الفاني؛ فالعقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائر القوى النفسية جميعًا، فواضحٌ مما قلناه أن كل أجزاء النفس الأخرى غير قادرة على الوجود بذاتها — على الرغم من ورود بعض العبارات التي تدل على خلاف ذلك (٤١٣ ب). إن العقل هو الجزء منا الذي يفهم الرياضة والفلسفة، وموضوعاته التي يتعلق بها لا تخضع لحدود الزمن، وعلى ذلك فهو نفسه يعتبر غير خاضع لحدود الزمن، والنفس هي ما يحرك الجسم وما يدرك الأشياء المحسة، وخواصها المميزة لها هي أنها تغذي نفسها بنفسها، وتحس وتشعر وتحرك الجسم (٤١٣ ب)، أما العقل فوظيفته أعلى من ذلك، وهي التفكير، الذي لا علاقة بينه وبين الجسم أو الحواس؛ ومن ثَم أمكن للعقل أن يكون خالدًا، وإن لم يكن ذلك بالنسبة إلى بقية أجزاء النفس.

لكي نفهم مذهب أرسطو في النفس ينبغي أن نذكر أن النفس هي «صورة» الجسد، وأن الشكل المكاني ضربٌ من ضروب «الصورة»، فما الجانب المشترك بين النفس والشكل؟ أظن أن الجانب المشترك بينهما هو إفاضة الوحدة على مقدارٍ معين من المادة، فالجزء من كتلة المرمر الذي سيصبح فيما بعد تمثالًا، لم يتم انفصاله عن بقية المرمر، إنه لم يصبح بعد «شيئًا» وليس له بعدُ وحدة توحد أجزاءه، أما إذا ما فرغ النحات من صنع التمثال، أصبحت له وحدة يستمدها من الشكل الذي تتخذه قطعة المرمر، ويتبين من ذلك أن الصفة الرئيسية للنفس، التي بفضلها تكون النفس «صورة» للجسم، هي أنها تجعل الجسم كلًّا عضويًّا، له غايات يقصد إليها باعتباره وحدة؛ إذ العضو الواحد من أعضاء الجسم تكون له غايات خارجة عن حدود نفسه، فالعين وحدها — وهي منفصلة عن الجسد — لا تبصر، وهكذا يمكنك أن تقول أشياء كثيرة عن حيوان أو عن نبات، بحيث يصلح الحيوان أو النبات باعتباره وحدة، أو يكون موضوعًا للحكم الذي تقوله عنه، على حين لا يصلح لذلك أي جزء من أجزائه، وهذا هو المعنى المقصود حين نقول

إن الوحدة العضوية، أو الصورة، تخلع على الشيء جوهريته، فما يخلع الجوهرية على نبات أو حيوان، يسميه أرسطو بـ «النفس»، أما «العقل» فيختلف عن النفس؛ إذ هو أقل ارتباطًا بالجسد، ويجوز أن يكون العقل جزءًا من النفس، لكن ما يتصف بالعقل عدد قليل من الأحياء (٤١٥ ا)، ويستحيل أن يكون العقل باعتباره تأملًا، سببًا في الحركة؛ لأنه لا يفكر قط فيما هو عملي، ولا يقول أبدًا ماذا ينبغي أن يجتنب، وماذا ينبغي أن يعمل (٤٣٢ ب).

وفي كتاب «الأخلاق النيقوماخية» مذهبٌ شبيه بهذا، ولو أنه يغير تغييرًا طفيفًا في مصطلحاته؛ ففي النفس عنصر واحد عاقل، وآخر لا عاقل، وأما العنصر اللاعاقل فمزدوج الجوانب؛ فله جانب نباتي، وهو عنصر تراه في كل كائنٍ حي، حتى النبات، وجانبٌ شهواني يوجد في كل صنوف الحيوان (١١٠٢ ب). وتنحصر حياة النفس العاقلة في التأمل، والتأمل هو سعادة الإنسان الكاملة، ولو أن ذلك مما يستحيل إدراكه كاملًا؛ فمثل هذه الحياة أعلى من أن يظفر بها الإنسان؛ لأنها حياة لا يعيشها الإنسان باعتباره إنسانًا، بل يحياها باعتبار ما فيه من عنصرٍ قدسي، وبمقدار ما يسمو هذا الجانب القدسي في الإنسان على طبيعته المركبة، تسمو فاعليته على فاعلية الجانب الآخر التي تكون نوعًا ثانيًا من الفضائل (هو النوع العملي)؛ فلو كان العقل قدسيًّا، إذَن فبالقياس إلى الإنسان تكون الحياة التي تهتدي بالعقل قدسية بالنسبة للحياة البشرية، لكنه لا يجوز لنا أن نستمع إلى أولئك الذين ينصحوننا أن نفكر في الحاجات البشرية ما دمنا بشرًا، وأن نفكر فيما هو فانٍ ما دمنا كائنات فانية، بل لا بُدَّ لنا — ما استطعنا سبيلًا — أن نجعل من أنفسنا كائنات خالدة، وألَّا ندَّخر من وسعنا شيئًا في أن نعيش وفق ما يمليه علينا أفضل جانب فينا؛ لأن هذا الجانب حتى وإن كان صغيرًا في حجمه، إلا أنه يفوق كل ما عداه في القوة وفي القيمة بدرجةٍ كبيرة» (١١٧٧ ب).

فالذي يظهر من هذه الفقرات هو أن الفردية — تلك التي تميز إنسانًا من إنسان — مرتبطة بالجسم وبالنفس اللاعاقلة، بينما النفس العاقلة — أو العقل — قدسي وغير شخصي؛ فإنسان يحب المحار وآخر يحب الأناناس، فيتميز أحدهما عن الآخر بهذا، أما حين يفكران في جدول الضرب — على شريطة أن يفكرا تفكيرًا صحيحًا — فلا اختلاف بينهما في ذلك، فإن كان الجانب اللاعاقل يفرق بيننا، فإن الجانب العاقل يوحدنا؛ وعلى ذلك لا يكون خلود العقل أو التعقل خلودًا شخصيًّا لأفراد الناس منفصلين، بل مشاطرة في خلود الله، فالظاهر أن أرسطو لم يؤمن بالخلود الشخصي، بالمعنى الذي دعا إليه

أفلاطون، ثم دعت إليه المسيحية بعد ذلك، وكل ما آمن به هو أن الناس بمقدار ما هم عاقلون يشاطرون في الجانب القدسي الخالد، وفي مقدور الإنسان أن يزيد الجانب القدسي من طبيعته، وإن فعل ذلك كان فعله هذا أسمى ما يؤديه من فضائل، لكنه إذا نجح في ذلك نجاحًا كاملًا، كان معنى ذلك زوال وجوده باعتباره شخصًا فردًا قائمًا بذاته، ويجوز ألا يكون هذا هو التفسير الوحيد لعبارة أرسطو في هذا الموضوع، لكني أراه أقرب تفسير إلى النظرة الطبيعية فيما يقول.

الفصل العشرون

الأخلاق عند أرسطو

توجد في مجموعات مؤلفات أرسطو ثلاث رسائل في الأخلاق، لكن الرأي يُجمِع اليوم على أن رسالتين منها كانتا من تأليف أتباعه، وتبقى الثالثة وهي «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يتطرق الشك إلى معظم أجزائها من حيث صحة نسبها إلى مؤلفها، لكنك ترى حتى في هذا الكتاب جزءًا (هو الكتب الثلاثة منه — أي الفصول الثلاثة — الخامس والسادس والسابع)، يقول عنه كثيرون إنه أضيف إليه إضافة من مؤلفات هؤلاء الأتباع، لكني مع ذلك سأغضُّ الطرف عن هذه النقطة المختلف في أمرها، وسأنظر إلى الكتاب باعتباره كلًّا واحدة، وباعتباره من تأليف أرسطو نفسه.

تُمثِّل آراء أرسطو في الأخلاق — بصفةٍ عامة — الآراء التي كانت شائعة بين المتعلمين وذوي الخبرة من أهل عصره؛ فليست هي بالآراء المثقَلة بالجانب الديني التصوفي، كما كانت الحال في آراء أفلاطون، ولا هي بالآراء التي تفسح المجال لنظرياتٍ انقلابية، كالتي تصادفها في «الجمهورية» فيما يتعلق بالملكية وبالأسرة، فأولئك الذين لا يقعون في منزلةٍ أدنى، ولا في مكانةٍ أعلى من المتوسط السوي للمواطنين المتصفين بالتهذيب وحسن السلوك، سيجدون في كتاب «الأخلاق» سجلًّا متسقًا للمبادئ التي ينبغي أن يهتدي بها سلوكهم — فيما يعتقدون — أما أولئك الذين ينشدون مستوًى أعلى من ذلك، فسيخيب رجاؤهم؛ إذ الكتاب يناشد أوساط العمر من الرجال ذوي المكانة المحترمة، حتى لقد اتخذته هذه الطبقة من الناس — وبخاصة منذ القرن السابع عشر — وسيلة تطفئ بها حماسات الشباب وفوراتهم، غير أن الأرجح أن يقع هذا الكتاب موقع الاشمئزاز من رجل له من عمق الشعور نصيب مهما يكن نصيبًا ضئيلًا.

ينبئنا أرسطو أن الخير هو السعادة التي هي عبارة عن فاعلية النفس، ويقول أرسطو إن أفلاطون قد أصاب في تقسيم النفس قسمين، قسم عاقل، وآخر لا عاقل، ولقد

عاد أرسطو فقسم الجزء اللاعاقل جزأين؛ جزء نباتي (يوجد حتى في النبات) وجزء شهواني (يوجد في كافة الحيوان). ويجوز لهذا الجزء الشهواني أن يكون عاقلًا إلى حدٍّ ما، وذلك حين تكون ألوان المتع التي يسعى إليها من النوع الذي يوافق عليه العقل، فذلك أمرٌ حيوي بالنسبة إلى الفضيلة؛ لأن العقل وحده — عند أرسطو — هو الذي يتصف بالتأمل الخالص، ولا ينتهي بالإنسان — إذا لم يعاونه الجانب الشهواني — إلى أي ضربٍ من ضروب الفاعلية العملية.

وللفضيلة نوعان؛ فضائل عقلية وأخرى خلقية، يقابلان جانبَي النفس. أما الفضائل العقلية فتنشأ نتيجةً للتعلم، وأما الفضائل الخلقية فتتكون بحكم العادة. ومن واجبات المشرِّع أن يصلح من شأن مُواطنيه بتنشئتهم على عاداتٍ طيبة؛ فنحن نكتسب صفة العدل إذا ما فعلنا أفعالًا عادلة، وقُل مثل ذلك في سائر الفضائل، وإذا ما اضطُررنا اضطرارًا على اكتساب العادات الطيبة، فسيجيء يوم — في رأي أرسطو — يصبح فيه أداؤنا للأفعال الخيرة مصدرًا لمتعتنا، وذلك يذكرنا بما يقوله هاملت مخاطبًا أمه:

ادعي الفضيلة إن كنت منها عاطلة؛
فالعادة ماردٌ جبار يلتهم العقل التهامًا.
بالعادة ينقلب الشيطان ملكًا؛
لأنه لكي يأتي من الأفعال خيرها وجميلها،
يلبس لكل حالٍ لبوسها.

وننتقل الآن إلى المذهب المشهور الذي يدعو إلى الأخذ بالوسط الذهبي، فكل فضيلة هي وسط بين طرفين كلٌّ منهما رذيلة، وبرهان ذلك ظاهر من اختباره للفضائل المختلفة؛ فالشجاعة وسطٌ بين الجبن والتهور، والكرم وسطٌ بين الإسراف والتقتير، واعتداد الإنسان بنفسه وسطٌ بين الغرور والذلة، والبديهة الحاضرة وسطٌ بين الإسفاف والتزمت، والتواضع وسطٌ بين انزواء الخجل وانعدام الحياء، وهناك بعض الفضائل لا يجد مكانًا في هذا التقسيم، كما يبدو من ذلك مثلًا قول الصدق. نعم إن أرسطو يقول فيه إنه وسطٌ بين التفاخر والتواضع المصطنع (١١٠٨ا)، لكن هذا لا ينطبق إلا على الصدق في تعبير المرء عن نفسه، ولست أرى كيف يمكن أن نجد للصدق بمعناه الواسع مكانًا في هذا التقسيم، فقد حدث مرةً أن اصطنع عمدة مذهب أرسطو، فلما انتهت فترة توليه هذا المنصب، ألقى خطابًا يقول فيه إنه حاول أن يلتزم في سيره السراط القائم بين الحزبية والحياد، ويظهر أن الرأي القائل بأن الصدق وسطٌ يكاد لا يقل عن هذا الكلام سخفًا.

إن آراء أرسطو في المسائل الأخلاقية هي دائمًا الآراء التي كانت تقليدية في عصره، وهي تختلف في بعض النقط عن آرائنا اليوم، خصوصًا إذا ما مس الموضوع لونًا من ألوان الأرستقراطية، فرأينا اليوم هو أن الناس متساوون في حقوقهم الأخلاقية على الأقل، وأن العدالة تتضمن المساواة، أما أرسطو فيذهب إلى أن العدالة لا تقتضي المساواة، بل مراعاة النسب الصحيحة، وهذه لا تكون مساواة إلا بعض الحالات دون بعضها الآخر (١١٣١ ب).

فعدالة السيد أو الوالد تختلف عن عدالة المواطن؛ ذلك لأن الابن أو العبد ملك، ولا يمكن أن يظلم الإنسان ما يملك (١١٣٤ ب)، على أن ثَمة تعديلًا طفيفًا في هذا المذهب خاصًّا بالعبيد، فهل يجوز للرجل أن يكون صديقًا لعبده أو لا يجوز؟ «فليس بين الطرفين عنصر مشترك؛ لأن العبد آلة حية … فالعبد باعتباره عبدًا لا يكون صديقًا، لكنك تصادق العبد باعتباره إنسانًا؛ إذ قد يبدو أن شيئًا من العدالة قائمٌ بين أي إنسان وإنسان آخر، ما دام يمكن للطرفين معًا أن يشتركا في تشريعٍ قانوني واحد، أو أن يتفقا معًا على تعاقدٍ معين، ويترتب على ذلك إمكان قيام الصداقة معه باعتباره إنسانًا» (١١٦١ ب).

ففي مستطاع الوالد أن ينكر ابنه إذا كان شريرًا، لكن الابن لا يستطيع أن ينكر أباه؛ لأنه مدينٌ له بأكثر مما يستطيع رده له وخصوصًا دينه لأبيه بوجوده (١١٦٣ ب). ومن الصواب في العلاقات المتفاوتة، أن يحب الأدنى الأعلى أكثر مما يحب الأعلى الأدنى، ما دام الواجب أن يظفر كل إنسان بقسط من الحب يتناسب مع قيمته؛ فالزوجات والأبناء والأتباع يجب أن يحبوا أزواجهم ووالديهم وملوكهم أكثر مما يحب هؤلاء أولئك، وفي الزواج الموفق، يحكم الرجل وفق قيمته، وفي الأمور التي يجب أن يكون الحكم فيها للرجل، على أن يترك للزوجة ما يناسبها من شئون (١١٦٠ ب)، فلا ينبغي له أن يحكم في نطاق حكمها، وقل أكثر من ذلك بالنسبة لها، فلا يجوز أن تحكم في دائرة اختصاصه، كما يحدث أحيانًا حين تكون امرأة وارثة.

إن خير الأفراد — كما يتصوره أرسطو — مختلف جد الاختلاف عن القديس عند المسيحيين، فلا بُدَّ له أن يكون معتدًّا بنفسه إلى الحد الملائم، وألا يبخس من حسنات نفسه، يجب أن يزدري كل من يستحق الازدراء (١١٢٤ ب)، ومن الممتع حقًّا أن تقرأ وصف الرجل المعتد بنفسه، أو صاحب النفس الكبيرة؛ لأنه يبين الفرق بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية، ويوضح المعنى الذي أباح لنيتشه بحق أن يعد المسيحية من أخلاق العبيد.

«إن صاحب النفس الكبيرة لا بُدَّ أن يكون خيِّرًا إلى أبعد درجات الخير ما دام جديرًا بأكثر مما يجدر بسواه من الناس؛ ذلك لأن من يكون أفضل من زميله، يستحق أكثر منه، وأفضل الناس حقيق بأوفر نصيب؛ وعلى ذلك فصاحب النفس الكبيرة حقًّا لا بُدَّ أن يكون خيِّرًا، والعظمة في كل فضيلة من الخصائص التي تميز صاحب النفس الكبيرة فيما أظن، فأبعد ما يكون ملاءمة لخلق الرجل صاحب النفس الكبيرة أن يفر من الخطر، مُطوحًا ذراعيه إلى جانبيه، كذلك لا يجمل به أن يسيء إلى الآخرين؛ إذ ما غاياته من فعل ما يشينه هذا الذي لا يعد شيء في عينيه عظيمًا؟ … وإذن فكبر النفس قد تكون الإكليل الذي يتوج سائر الفضائل؛ لأنه يزيدها عظمة، وهو لا يوجد بغيرها، وعلى ذلك فمن العسير على إنسانٍ أن يكون صاحب نفس كبيرة حقًّا؛ لأن ذلك مستحيلٌ بغير سمو في الخلق وبغير طبيعةٍ خيِّرة؛ وإذَن فأهم ما يهتم له ذو النفس الكبيرة هو أسباب الرفعة وأسباب الخسة، وإذا ما صادفته دواعي الرفعة العظيمة التي يخلعها عليه أطيب الناس، فلا يقابلها إلا بغبطةٍ معتدلة؛ لأنه عندئذٍ يصدر عن عقيدة؛ لأنه إنما يصادف ما هو أهل له، أو حتى ما هو أقل مما هو جديرٌ به؛ إذ ليس هنالك بين أسباب التكريم ما يستحق الفضيلة الكاملة، ومع ذلك فلا أقل من أن يقبل منهم هذا الذي يقدمونه له من أسباب التكريم، ما داموا لا يملكون ما هو أفضل من ذلك ليخلعوه عليه، على أنه سيزدري أتم ازدراء كلَّ تكريمٍ يجيئه من غمار الناس ولأسبابٍ تافهة؛ لأن ذلك ليس ما هو حقيق به، بل ذلك حطٌّ من شأنه؛ لأنه في حالته ليس من العدل في شيء … إن القوة والثروة مطلوبان لأنهما وسيلتان للشرف، فالذي ينظر حتى إلى الشرف نظرته إلى الشيء القليل، فلا بُدَّ أن تكون هذه نظرته كذلك إلى القوة والثروة؛ ومن ثَم ظن الناس بذوي النفوس الكبيرة أنهم يزدرون كل شيء … إن صاحب النفس الكبيرة لا يغامر في مخاطراتٍ تافهة … بل تراه يواجه الأخطار الكبيرة. وإذا كان في مواطن الخطر، فهو لا يضنُّ بحياته، عالمًا أن ثَمت ظروفًا تكون فيها الحياة غير جديرة بالعيش، وهو رجل يخلع على الناس المنافع، لكنه يرى من العار عليه أن يتقبل المنافع من الناس؛ لأن الحالة الأولى علامة تدل على التفوق، والحالة الثانية تنم عن منزلةٍ أحط، وهو إذا ما تلقى من غيره نفعًا، التزم برد ما هو أنفع منه؛ وبهذا يرد دينه لصاحب الحسنة الأولى من جهة، ثم يضعه موضع المدين من جهةٍ أخرى … إن من علامات صاحب النفس الكبيرة ألا يطلب شيئًا، بل يسارع إلى المعونة، وأن يكون موقرًا من أولئك الذين يتمتعون بمنزلةٍ عالية، على ألا يتعالى إزاء أبناء الطبقة الوسطى؛ إذ إنه من العسير ومن السمو أن تضع نفسك في مكانةٍ

أعلى من الطبقة الأولى، لكنه من اليسير أن تفعل ذلك إزاء الطبقة الثانية، وتسامي الإنسان بنفسه على الطبقة الأولى ليس من دلائل التربية السيئة، أما التسامي بين الطبقة الدنيا فسوقية تشبه السوقية التي تكون حين يُظهر القوي قوته أمام الضعيف ... كذلك ينبغي لصاحب النفس الكبيرة أن يكون صريحًا في كراهيته وفي حبه؛ لأن إخفاء المرء لمشاعره، أعني أن يكون أقل اهتمامًا بالحقيقة منه بما يقوله الناس، من صفات الجبان ... وهو لا يكثر الكلام لأنه شامخ بأنفه في ازدراء، وهو لا ينحرف عن قول الصدق، إلا إذا تكلم مع السوقة ساخرًا ... كلا ولا تراه يمعن في إكبار شيء، في نظره عظيم ... ولا هو ثرثار؛ لأنه لا يتكلم عن نفسه أو غيره؛ لأنه ... لا يهتم أبدًا بمدح الناس له، أو بذمهم لسواه ... وهو رجل يؤثِر أن تكون في حيازته أشياء جميلة غير نافعة، على أن تكون في حيازته أشياء تنفع وتفيد ... أضف إلى ذلك أن الخطوة البطيئة أليق بذي النفس الكبيرة، وكذلك الصوت العميق ونطق الكلمات نطقًا متزنًا ... ذلك — إذَن — هو صاحب النفس الكبيرة، وإن من يقصر دون مستواه، فهو ذليل من حيث لا ينبغي له أن يكون، ومن يجاوز ذلك المستوى فهو مغرور» (٢١٣٣ ب ١١٢٥).

وإن الإنسان لتأخذه رجفةٌ إذا ما صور لنفسه كيف إذَن يكون الرجل المغرور؟!

وقل ما شئت في صاحب النفس الكبيرة، لكن شيئًا واحدًا لا يشك فيه، وهو استحالة أن يكون من هذا الطراز عدد كبر في مجتمعٍ ما، ولست بذلك أعني أنه من المتعذر أن يكون هنالك كثيرون من فضلاء الرجال، على أساس أن الفضيلة صعبة المنال، وإنما أعني أن فضائل الرجل ذي النفس الكبيرة، تعتمد إلى حدٍّ كبير على كون مكانته الاجتماعية عالية علوًّا نادرًا، إن أرسطو يعد الأخلاق نوعًا من السياسة، وليس عجيبًا — بعد حمده للكبرياء — أن نراه يعد الملكية خير أنواع الحكومة، وتتلوها حكومة الأرستقراطية، فالملوك وأبناء الطبقة الأرستقراطية يمكن أن يكونوا «ذوي نفوس كبيرة»، أما المواطنون العاديون فيضعون أنفسهم مواضع السخرية، لو حاولوا أن يعيشوا على هذا الطراز.

وهذا القول يدعو إلى ذكر مشكلة أخلاقية سياسية في آن معًا، وهي: هل نرضى من الوجهة الخلقية عن مجتمعٍ يسير وفق دستور من شأنه أن يخص الأقلية بأحسن الأشياء، ويطالب الأكثرية بالقناعة بما هو دون ذلك؟ يقول أفلاطون وأرسطو نعم، ويوافقهما نيتشه. وأما الرواقيون والمسيحيون والديمقراطيون فيقولون لا. على أنهم يختلفون اختلافًا واسعًا في قولهم لا؛ فالرواقيون والمسيحيون الأولون يعدون الفضيلة هي الخير الأسمى، وأن الأحوال الخارجية لا يمكن أن تحول بين إنسان وبين أن يكون

فاضلًا؛ وإذَن فلا حاجة بنا إلى البحث عن نظامٍ اجتماعي عادل، ما دام الظلم الاجتماعي لا يمس إلا الجوانب التي لا أهمية لها، لكن الديمقراطيين — على نقيض ذلك — يذهبون عادةً (على الأقل فيما يمس شئون السياسة) إلى أن الخير الأعلى هو القوة والملكية؛ وعلى ذلك فالديمقراطي لا يمكن أن يرضى بنظامٍ اجتماعي فيه ظلم في هذه الأمور.

ووجهة النظر الرواقية المسيحية تتطلب تصورًا للفضيلة يختلف جدًّا عن فكرة الفضيلة عند أرسطو؛ لأن الفضيلة من وجهة نظر أولئك ممكنة للعبد وللسيد على السواء؛ ولذا ترى الأخلاق المسيحية لا توافق على الكبرياء التي يظنها أرسطو فضيلة، وهي تثني على المسكنة التي يرى أرسطو أنها رذيلة، هذا إلى أن الفضائل العقلية التي يضعها أفلاطون وأرسطو فوق سائر الفضائل جميعًا، تمحوها الأخلاق المسيحية من قائمة الفضائل محوًا تامًّا، حتى يستطيع الفقير والمسكين أن يكون لهما من الفضيلة ما لأي إنسانٍ آخر، وتطبيقًا لذلك توجَّه البابا جريجوري الكبير باللوم الجاد إلى أحد الأساقفة لأنه كان يعلم النحو.

إن النظرة الأرسطية القائلة بأن أسمى الفضائل هي من نصيب الأقلية، مرتبطة منطقيًّا مع تبعية الأخلاق للسياسة؛ فلو كانت الغاية هي المجتمع الجيد لا الفرد الجيد فمن الجائز أن يكون ذلك المجتمع الجيد مما يقبل خضوع فريق من الناس لفريق؛ ففي الجوقة الموسيقية يكون الكمان الكبير أهم من المزمار، على الرغم من ضرورة الكمان والمزمار معًا لكي تبلغ القطعة الموسيقية في جملتها حد الكمال، ومن المستحيل أن تنظم الجوقة الموسيقية على أساس إعطاء كل فرد خير ما يمكن أن يعطاه باعتباره فردًا معزولًا عن بقية الأفراد، وقُل نفس الشيء في حكومة دولة من الدول الحديثة الكبرى، مهما بلغ شأنها من الديمقراطية؛ فالديمقراطية الحديثة — على خلاف الديمقراطيات القديمة — تخلع قوةً عظيمة على فئةٍ مختارة من الأفراد، هم رؤساء الجمهوريات أو رؤساء الوزارات، ولا بُدَّ أن تتوقع منهم ألوانًا من الامتياز لا تتوقع مثله في المواطن العادي؛ فحين لا يكون الناس في تفكيرهم متأثرين بالدين أو بالخصومات السياسية، فالأرجح أن تراهم يقولون إن رئيس الجمهورية الجيد أحق بالتكريم من البناء الجيد. ورئيس الجمهورية في الدولة الديمقراطية لا يطالَب بأن يكون مشابهًا كل الشبه لصاحب النفس الكبيرة كما ورد عند أرسطو، ومع ذلك فهو مُطالَب بأن يكون على شيء من المباينة لمتوسط الفرد العادي من المواطنين، وأن تكون له ضروب من الامتياز متصلة بمنصبه، ويجوز ألا تعد هذه الضروب من الامتياز في صفاته، من الصفات «الخُلقيَّة»، ولكن مرجع ذلك هو أننا نستعمل كلمة «خُلُقي» بمعنًى أضيق من المعنى الذي استعملها به أرسطو.

وقد كان من نتائج الأفق الضيق عند المسيحيين، أن أصبح الفارق بين الامتياز الخلقي وسائر ضروب الامتياز أحدَّ بكثيرٍ مما كان عليه أيام اليونان، فمن الامتياز للإنسان أن يكون شاعرًا عظيمًا، أو مؤلفًا موسيقيًّا عظيمًا، أو مصورًا عظيمًا … لكن ذلك ليس امتيازًا خُلقيًّا، فنحن لا نعده أفضل من الوجهة الخُلقيَّة، لما له من أمثال هذه الاستعدادات، كلا، ولا نظنه بهذه المواهب أقرب من دخول الجنة؛ فالامتياز الخُلُقي معنيٌّ بالأفعال الإرادية وحدها، أعني بصحة الاختيار إذا ما عرضت لنا عدة طرق ممكنة لأداء الفعل؛[1] فلست أُلام على أني لم أنشئ مسرحيةً غنائية؛ لأنني لا أعرف كيف أنشئها؛ فوجهة النظر الدينية الأصيلة هي أنه حيثما عرض لي مسلكان ممكنان، دلَّني ضميري على أيهما صواب، بحيث إذا وقع اختياري على المسلك الآخر، اقترفت بذلك خطيئة، إن الفضيلة تنحصر قبل كل شيء في اجتناب الخطيئة، أكثر مما تكون في فعل شيء إيجابي؛ فليس ثَمة ما يبرر لك أن تتوقع من الرجل المتعلم أن يكون من الوجهة الأخلاقية أفضل من غير المتعلم، ولا بُدَّ أن تتوقع من الماهر أن يكون أفضل من البليد، وعلى هذا النحو يمكنك أن تمحو من دنيا الأخلاق طائفةً من ضروب الامتياز التي يكون لها أعظم الشأن في الحياة الاجتماعية؛ ففي اصطلاحنا اللغوي الحديث نستعمل كلمة «لاخُلُقي» بمعنًى أضيق جدًّا من المعنى الذي نستعمل به كلمة «غير مرغوب فيه»، فليس من المرغوب فيه أن يكون الإنسان ضعيف العقل، لكن ليست هذه بالصفة «اللاخلقية».

ومع ذلك فكثيرون من الفلاسفة المحدَثين لم يَقبلوا هذه الوجهة من النظر إلى الأخلاق؛ فمن رأيهم أننا ينبغي أولًا أن نعرف الخير ثم بعد ذلك نقول إن أفعالنا يجب أن تكون بحيث نعمل على تحقيق ما هو خير، فهذه الوجهة من النظر أقرب إلى أرسطو الذي يذهب إلى أن السعادة هي الخير، نعم إن السعادة الكبرى لا تتحقق إلا للفيلسوف، لكن هذا — في رأي أرسطو — لا يصح أن يكون اعتراضًا على النظرية.

يمكن تقسيم النظريات الأخلاقية فِئتَين، حسب اعتبارها للفضيلة غاية أو وسيلة؛ فأرسطو — على وجه الجملة — يأخذ بالرأي القائل إن الفضائل وسائل لغايةٍ هي السعادة؛ «وإذَن فالغاية هي ما نتمناه، وأما الوسائل فهي ما نوازن بينه ونتخير منه؛

[1] نعم إن أرسطو يقول هذا (١١٠٥ ا) لكنه يعني به شيئًا لا يؤدي إلى هذه النتائج البعيدة المدى، التي يؤدي إليها مثل هذا القول عند المسيحيين.

ولذا فالأفعال المتصلة بالوسائل لا بُدَّ أن تجيء نتيجة للاختيار، وأن تكون إرادية، وممارستنا للفضائل هي مما يتصل بالوسائل» (١١١٣ ب). لكن هناك معنًى آخَر للفضيلة يَسلكها في زمرة الغايات المقصودة من الفعل؛ «فالخير الإنساني فاعلية للروح تجري وَفْق الفضيلة كما تكون في الحياة الكاملة» (١٠٩٨ ا). وأظنه يريد أن يقول إن الفضائل العقلية غايات، وأما الفضائل العملية فوسائل فقط. ويذهب الأخلاقيون المسيحيون إلى أنه بينما تكون نتائج الأفعال الفاضلة خيِّرة بصفةٍ عامة، فليست هي على درجةٍ واحدة من الخير مع الأفعال الخيرة نفسها، التي لا بُدَّ من تقويمها في حد ذاتها، لا على أساس نتائجها، ومن ناحيةٍ أخرى يعتبر الفريق الذي يجعل اللذة هي الخير أن الفضائل ليست سوى وسائل، وكل تعريفٍ آخر للخير — إذا استثنيت تعريفًا واحدًا، وهو الذي يعرف الخير بالفضيلة — سينتهي إلى نفس النتيجة، وهي أن الفضائل وسائل لما هو خير، وما هو خير يختلف عن الفضائل نفسها، وأرسطو في هذا الموضوع — كما أسلفنا القول — يوافق إلى حدٍّ كبير، وإن لم يكن إلى كل حد، أولئك الذين يجعلون مهمة الأخلاق الأولى هي تحديد الخير، ويذهبون إلى أن تعريف الفضيلة هو أنها الفعل الذي يعمل على إنتاجِ ما هو خير.

وتُثير العلاقة بين الأخلاق والسياسة مشكلةً أخلاقية أخرى على جانبٍ كبير من الأهمية؛ فإذا فرضنا جدلًا أن الخير الذي يجب أن يتجه إليه الفعل هو خير الجماعة كلها، أو هو خير الإنسانية كلها في نهاية الأمر، فهل يكون هذا الخير الاجتماعي حاصلَ جمعِ ما يصيبه الأفراد من خير؟ أو يكون شيئًا في جوهره خاصًّا بالمجموعة، لا بأفرادها، ونستطيع أن نوضح المشكلة بمثلٍ نضربه من الجسم الإنساني؛ فاللذائذ مرتبطة إلى حدٍّ كبير بأجزاء الجسم المختلفة، لكننا نعتبرها لذائذ الجسم في مجموعته؛ فقد نستمتع برائحةٍ لذيذة، لكننا نعلم أن الأنف وحده لا يمكنه أن يستمتع بها. ويعتقد بعض أصحاب الرأي أن المجتمع الذي تشتد الصلة العضوية بين أفراده، يكون له — قياسًا على جسم الإنسان — فضائل تنتمي إلى المجموعة لا إلى أي فرد على حدة. ولو كان هؤلاء ميتافيزيقيين، فقد يذهبون — كما ذهب هيجل — إلى أن أية صفة من صفات الخير إنما تصف الكون كله، لكنهم يضيفون إلى ذلك قولهم إننا لو عزونا الخير للدولة، كنا أقل خطأً مما لو عزوناه إلى فردٍ من الأفراد. ويمكن التعبير عن هذا الرأي منطقيًّا كما يلي: نستطيع أن نعزو إلى الدولة محمولاتٍ مختلفةً مما لا نستطيع أن نعزوه لأعضائها فُرادى، فنقول إنها كثيرة السكان، وإنها واسعة الرقعة، وإنها قوية وهكذا، ووجهة النظر التي نناقشها

تضع المحمولات الأخلاقية في هذه الفئة من المحمولات. ونقول إن هذه المحمولات الأخلاقية لا تحمل على الأفراد إلا على سبيل التبعية؛ فالرجل الواحد قد يتبع دولةً كثيرة السكان، أو دولة خيِّرة، لكن ليس معنى ذلك أن نقول عنه بناءً على ذلك إنه رجلٌ كثير السكان، وليست هذه النظرة التي أخذ بها معظم الفلاسفة الألمان هي نفسها رأي أرسطو، إلا فيما يختص بفكرته عن العدالة؛ فقد تكون مُعبِّرة عن رأي أرسطو إلى حدٍّ ما.

وقد اختص جزءٌ كبير من كتاب «الأخلاق» بمناقشة الصداقة، بما في ذلك كل الروابط التي تستتبع حبًّا؛ فالصداقة الكاملة مستحيلة إلا بين الفضلاء كما يستحيل على الإنسان أن يصادق ناسًا كثيرين، فلا ينبغي للإنسان أن يصادق من هو في مكانةٍ أعلى مكانته، إلا إذا كان كذلك أعلى منه فضيلة، فهذه عندئذٍ تبرر ما يُبديه نحوه من احترام. ولقد أسلفنا القول إنه حيث تكون العلاقة بين فردين غير متساويين، كالعلاقة بين الرجل وزوجته، أو الوالد وولده، وجب أن يحب الأقل الأكبر أكثر مما يحب الأكبر الأقل، فمن المستحيل أن تكون صديقًا لله؛ لأنه لا يمكن أن يتجه نحونا بحبه. ثم يناقش أرسطو إمكان أن يكون الرجل صديقًا لنفسه، وينتهي إلى أن ذلك ممكن إذا كان الرجل فاضلًا، وهو يؤكد أن الأشرار من الرجال يكرهون أنفسهم غالبًا، فواجب الرجل الفاضل أن يحب نفسه، على أن يكون حبًّا ساميًا (١١٦٩ ا). إن الأصدقاء مصدر السلوى إذا ما ألَّمت بالإنسان كارثة، على أنه لا يجوز له أن يُشقيَهم باستدرار عطفهم عليه، كما تفعل النساء وكما يفعل من يشبهون النساء من الرجال (١١٧١ ب). وليست تقتصر الرغبة في الأصدقاء على الحالات التي يرزأ فيها الإنسان بالكوارث؛ فالسعيد أيضًا يريد الأصدقاء ليُشاطروه سعادته؛ «فلن تجد إنسانًا يختار لنفسه العالم كله إذا اشترط عليه أن يكون فيه وحيدًا؛ ذلك لأن الإنسان مخلوقٌ سياسي، وتُحتِّم عليه فطرته أن يعيش مع آخرين» (١١٦٩ ب). إن كل ما يقوله أرسطو عن الصداقة معقول، لكنه لا يقول هنا حكمة واحدة مما يعلو على مستوى الآراء التي تمليها الفطرة السليمة في إدراك الأمور.

وكذلك يُبدي أرسطو إدراكه السليم في مناقشته لـ «اللذة» التي كان أفلاطون قد نظر إليها نظرةً فيها شيء من التزهد؛ فاللذة كلمة يستعملها أرسطو بمعنًى يختلف عن معنى السعادة، ولو أنه لا يمكن أن تتم سعادة بغير لذة. ويقول إن ثمة ثلاثة آراء في اللذة: (١) أنها لا تكون خيرًا أبدًا. (٢) وأن بعض اللذة خيرٌ لكن معظمها شر. (٣) وأن اللذة خير، لكنها ليست أفضل أنواع الخير. وهو يرفض الرأي الأول على أساس أن الألم شرٌّ لا شك فيه، وإذَن فلا بُدَّ أن تكون اللذة خيرًا، وهو يقول بحق إنه من فارغ الكلام أن نقول عن إنسان إنه سعيد وهو معذَّب؛ فلا بُدَّ للسعادة من بعض العوامل الخارجية

التي تحمل معها حظًّا. وكذلك يرفض أرسطو الرأي القائل إن كل اللذائذ جسدية؛ ففي كل شيء جانبٌ سماوي؛ وبالتالي يكون في كل شيء بعضُ القابلية لأن يكون مصدر لذة أسمى، وأفاضل الرجال يستمتعون باللذة إلا إذا كانت حظوظهم سيئة، والله متمتع دائمًا بلذةٍ واحدة بسيطة (١١٥٢–١١٥٤).

ويناقش الكتاب في جزءٍ آخر منه موضوع اللذة مناقشةً ليست تخلو من التناقض مع وجهة النظر التي بسطناها في الفقرة السالفة، فها هنا تراه يثبت أن هنالك من اللذائذ ما هو شر، على أنها ليست لذائذ عند فضلاء الناس (١١٧٣ ب)، وأن اللذائذ ربما اختلفت في نوعها (نفس الموضع)، وأن اللذائذ تكون خيرًا أو شرًّا حسب ارتباطها بألوان النشاط الخيِّرة أو الشرِّيرة (١١٧٥ ب)، ومن الأشياء ما يقوم بأعلى مما تقوم به اللذة، فلن تجد إنسانًا يرضيه أن يسلخ عمره كله بعقل طفل، حتى ولو كان من اللذيذ أن يكون كذاك، ولكل حيوانٍ لذته الخاصة به، واللذة التي توافق طبيعة الإنسان مرتبطة بالعقل.

وينتهي بنا هذا الكلام إلى المذهب الوحيد في الكتاب، الذي لا يقف عند حد الإدراك الفطري السليم، وذلك أن السعادة كائنة في الفاعلية التي نمارسها في فعل الفضيلة، والسعادة الكاملة كائنة في أفضل ضروب هذه الفاعلية، ألا وهي الفاعلية التأملية؛ فالتأمل أجدى من الحرب ومن السياسة ومن أي نوعٍ آخر من أنواع السِّيَر العملية؛ لأن التأمل يتيح لنا فراغًا، والفراغ شرط لازم للسعادة، أما الفضيلة العملية فلا تعود علينا إلا بنوعٍ ثانوي من السعادة، والسعادة القصوى هي في استخدام العقل؛ لأن العقل — أكثر من أي شيء آخر — هو الإنسان، ولا يستطيع الإنسان أن يكون متأملًا خالصًا، لكنه بمقدارِ ما يكون متأملًا فهو يشاطر في الحياة الإلهية؛ «ففاعلية الله — التي تفوق كل صنوف الفاعلية في نعيمها — لا بُدَّ أن تكون فاعلية تأملية»، وأقرب الناس شبهًا بالله في فاعليته هو الفيلسوف؛ ولذا فهو أسعد الناس وأفضلهم.

«إن من يستخدم عقله ويُثقفه، يكون — فيما أرى — في أفضل حالاته العقلية، وأقرب ما يكون منزلةً عند الآلهة؛ لأنه إذا كانت الآلهة تُعنى بشئون البشر إطلاقًا — كما هو الرأي عنهم — فمن المعقول أن يغتبطوا لما هو أفضل وما هو أقرب شبهًا بهم (أعني العقل)، وأن يكافئوا أولئك الذين يمتازون من سواهم بشدة حبهم وتقديرهم للعقل؛ لأنهم يُعنَون بالشيء الذي هو عزيز لدى الآلهة؛ ولأنهم أيضًا يفعلون الفعل الصواب الشريف، وواضحٌ أن كل هذه الصفات تصف الفيلسوف أكثر مما تصف سواه، وإذَن فهو أعز الناس لدى الآلهة، ومن يكون كذلك، يكون على الأرجح أسعد الناس؛ فلهذا يكون الفيلسوف أسعد من أي إنسانٍ سواه» (١١٧٩ ا).

والحق أن هذه العبارة هي من كتاب «الأخلاق» بمثابة الختام الجميل؛ فالفقرات القليلة التي ترد بعدها خاصة بالانتقال إلى السياسة، فلنقرر الآن ما نراه نحن من حسنات كتاب «الأخلاق» وسيئاته؛ فالأخلاق — على خلاف كثير من الموضوعات الأخرى التي عالجها الفلاسفة اليونان — لم تتقدم إلى الأمام تقدمًا واضحًا، وأقصد بالتقدم هنا الكشف عن حقائق مؤكدة الصدق، فليس في الأخلاق شيء معلوم لنا بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، وعلى ذلك فليس ثمة ما يبرر أبدًا أن نجعل رسالة قديمة في موضوع الأخلاق أقل منزلة من أية رسالة حديثة في هذا الموضوع. إن أرسطو حين يتحدث عن الفلك، نستطيع قطعًا أن نقول إنه مخطئ، لكنه إذا ما تحدث عن الأخلاق، فليس في وسعنا أن نقول بنفس الدرجة من اليقين إن كان قد أخطأ أو أصاب. على أن هناك ثلاثة أسئلة — بصفةٍ عامة — يمكن أن نسألها عن الأخلاق عند أرسطو أو عند أي فيلسوفٍ آخر: (١) أهي متسقة الأجزاء بحيث لا ينقض بعضها بعضًا؟ (٢) أهي متسقة مع سائر آراء الفيلسوف؟ (٣) هل تحل لنا المشكلات الأخلاقية حلًّا نُحسُّ أنه متفقٌ مع مشاعرنا الأخلاقية؟ فإذا كان الجواب بالنفي على السؤال الأول أو على السؤال الثاني، فقد أخطأ الفيلسوف الذي نناقش مذهبه خطأً عقليًّا. أما إذا كان الجواب بالنفي على السؤال الثالث، فليس لنا الحق في أن نقول إنه قد أخطأ، وكل ما يسعنا أن نقوله هو أننا لا نميل إلى مذهبه.

ولننظر الآن إلى هذه الأسئلة الثلاثة سؤالًا بعد سؤال، بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية كما وردت في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»:

(١) الكتاب على وجه الجملة خالٍ من التناقض، إذا استثنينا بعض النقط القليلة التي لا أهمية لها؛ فالمذهب القائل بأن الخير هو السعادة، وبأن السعادة قوامها الفاعلية الموفقة، قد أحسن عرض تفصيلاته ونتائجه، وأما مذهبه في أن كل فضيلة وسط بين طرفين، فعلى الرغم من أنه عرض عرضًا غاية في الجودة إلا أنه أقل نجاحًا من المذهب السابق؛ لأنه لا ينطبق على التأمل العقلي، الذي يقول عنه أرسطو نفسه بأنه أفضل ضروب الفاعلية، ومع ذلك فيمكنه أن يقول إن نظرية الوسط لم يقصد بها إلا الفضائل العملية، لا فضائل العقل. وكذلك — إذا انتقلنا إلى نقطةٍ أخرى — موضع المشرع من الأخلاق، قد يكون على شيء من عدم الوضوح، فواجبه أن يهيئ للأطفال وللشباب أسباب اكتساب عادة أداء الأفعال الطيبة، وهذه في النهاية ستؤدي بهم إلى استمتاعهم بلذة الفضيلة، وإلى التصرف تصرفًا فاضلًا بغير حاجة منهم إلى إلزام القانون، وواضحٌ أن المشرع ربما كان

سببًا أيضًا في أن يكتسب الأطفال والشبان عادات «سيئة». وإذا كان يضاف عليه أن يجتنب ذلك، فلا بُدَّ أن يكون متحليًا بكل الحكمة التي يتصف بها وليُّ الأمر عند أفلاطون. وأما إذا لم يجتنبه، فحُجته بأن الحياة الفاضلة حياة لذيذة تسقط من أساسها. وعلى كل حال فهذه مشكلة تمس السياسة أكثر مما تمس الأخلاق.

(٢) الأخلاق عند أرسطو متوافقة من جميع نواحيها مع مذهبه في الميتافيزيقا، بل إن آراءه الميتافيزيقية نفسها تعبيرٌ عن نظرةٍ أخلاقية متفائلة؛ فهو مؤمن بالأهمية العلمية للأسباب الغائية، وهذا يتضمن الإيمان بأن الغاية تتحكم في طريق سير الكون، ومن رأيه أن مراحل التغير — في أساسها — تحدث على نحوٍ يزيد من التركيب العضوي؛ أي يزيد من «الصورة». ووراء هذا الرأي اعتقاد بأن الأفعال الفاضلة هي التي تعمل على مساعدة السير في الاتجاه. نعم إن شطرًا كبيرًا من أخلاقه العملية ليس فلسفي الصبغة بدرجةٍ ظاهرة، بل هو مجرد تسجيل لمشاهداته للشئون البشرية، إلا أن هذا الجزء من مذهبه على الرغم من أنه يمكن فصله عن الميتافيزيقا وقيامه بذاته، فهو لا يشتمل على شيءٍ يناقض ما جاء في تلك الميتافيزيقا.

(٣) إذا ما أردنا أن نوازن ميول أرسطو الخُلقية بميولنا، وجدنا — أولًا — وقد سلفت الإشارة إلى ذلك، أنه يقبل عدم المساواة، وهذا يتنافر مع كثير من عواطف المحدثين؛ فهو لا يكتفي بألا يعارض الرق، وبألا يعارض سيادة الأزواج والآباء على الزوجات والأبناء، لكنه يذهب إلى أن أفضل جوانب الحياة مخصَّص أساسًا للأقلية الممتازة، وهم ذوو النفوس الكبيرة والفلاسفة، وقد تكون النتيجة اللازمة لذلك أن معظم الناس لا يزيدون على مجرد وسائل، غايتها إنتاج طائفة قليلة من الحكام ومن الحكماء. لقد كان الرأي عند «كانْت» هو أن كل كائنٍ بشري غاية في ذاته، ولنا أن نأخذ الرأي على أنه يُعبر عن وجهة النظر التي جاءت بها المسيحية، غير أن رأي كانْت فيه صعوبة منطقية؛ إذ هو لا يمهد سبيلًا نصل بها إلى قرارٍ نحسم به الخلاف إذا ما تعارضت مصلحة شخص مع مصلحة شخص آخر؛ فلو كان كلٌّ منهما غاية في ذاته، فكيف نستطيع أن نصل إلى مبدأ يقرر لنا من منهما ينبغي أن يتنازل لزميله؛ فمثل هذا الرأي أقرب إلى الصواب في تطبيقه على المجتمع، منه في تطبيقه على الفرد؛ إذ سيكون عندئذٍ هو مبدأ «العدالة» بأوسع ما لهذه الكلمة من معانٍ، ويفسر بنثام وأصحاب المذهب المنفعي في الأخلاق «العدالة» بأنها «المساواة»؛ فإذا تعارَض صالح فرد مع صالح فردٍ آخر، فالطريق للصواب بينهما هو ذلك الذي ينتج أكبر كمية من السعادة، بغضِّ النظر عن الفردين المتعارضين، أيهما

ستكون له هذه السعادة الكبرى، أو كيف يقتسمانها؟ فإذا أعطينا منها قسطًا أوفر لمن هو أفضل دون من هو أسوأ؛ فذلك لأنه — في نهاية الأمر — ستزداد السعادة العامة بمكافأتنا للفضيلة ومعاقبتنا للرذيلة، لا لأن ثمة مذهبًا أخلاقيًّا فاصلًا في الأمر، مؤداه أن الخير يستحق من الجزاء أكثر من الشر، و«العدالة» — بناءً على هذا المذهب — تنحصر في النظر إلى كمية السعادة المتضمنة ليس غير، بغير مراعاة لفردٍ معين أو لطبقةٍ معينة دون فردٍ آخر أو طبقة أخرى. وقد كان الفلاسفة اليونان — ومنهم في ذلك أفلاطون وأرسطو — ينظرون إلى العدالة نظرةً تختلف عن هذه، وهي نظرة ما زالت إلى اليوم سائدة، وذلك أنهم ذهبوا مذهبًا أساسه في الأصل مستمدٌّ من الدين، وهو أن كل شيء أو شخص له نطاقه الذي يلائمه، ومجاوزة ذلك النطاق «ليس من العدل»؛ فبعض الناس يتحرك في نطاقٍ أوسع من بعضهم الآخر، لما يمتازون به دون هؤلاء، من صفات في أشخاصهم واستعدادهم، وليس من الظلم أن يتمتع أولئك الممتازون بقسطٍ أوفر من السعادة، هذا رأيٌ يسلم به أرسطو بغير جدال، دون أن يظهر في كتاباته أثرٌ يدل على أصوله من الديانة البدائية، التي تظهر واضحةً عند الفلاسفة الأولين.

وتكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عما قد يُسمى بحب الغير أو حب الإنسانية؛ فليست آلام الإنسانية بمثيرة له من الوجهة العاطفية بمقدار ما هو مدرك لوجودها، فهو يحكم عليها — من الوجهة العقلية — بأنها شر، لكن ليس هناك أبدًا ما يدل على أن وجودها يسبب له شقاءً إلا حين يحدث أن يكون المعذَّبون من أصدقائه.

وبصفةٍ عامة، يتصف كتاب «الأخلاق» بقلة الجانب العاطفي فيه، وهو شيء لا تراه عند الفلاسفة السابقين له؛ ففي تأملات أرسطو عن الشئون البشرية شيءٌ من التأنق والطمأنينة لم يكن له مبرر، وينسى أن يذكر شيئًا عما يميل بالناس إلى الشعور القوي باهتمام بعضهم بصالح بعض، حتى كلامه عن الصداقة فيه شيء من الفتور؛ فهو لا يبدي أية علامة تدل على أنه قد عانى تجربةً من هاتيك التجارب التي يتعذر معها على الإنسان أن يحتفظ باتزان عقله. والظاهر أنه لم يكن يعلم شيئًا عن الجوانب الأعمق من الحياة الخلقية، فلك مثلًا أن تقول عنه إنه حذف كل ما يمس الخبرة الإنسانية مما يُعنى به الدين، فما يقوله لا يزيد على كونه كلامًا ينفع أولئك الذين يعيشون عيشًا رغدًا، ولا يمارسون حدة العاطفة نحو شيء، أما أولئك الذين قد ملأ عليهم الله أو الشيطان شعاب نفوسهم، أو أولئك الذين انتهى بهم سوء حظهم في شئون العيش إلى حالٍ من اليأس، فلا يقول لهم شيئًا؛ لهذه الأسباب — في رأيي — يكون كتاب «الأخلاق» قليل الأهمية الذاتية، على الرغم من شهرته.

الفصل الحادي والعشرون

السياسة عند أرسطو

السياسة عند أرسطو ممتعة وهامَّة معًا؛ فهي ممتعة لأنها تبين ما قد كان سائدًا من نزاعات الرأي بين المثقفين من اليونان في عهده، وهي هامَّة لأنها مصدر كثير من المبادئ التي ظلت فعَّالة الأثر حتى نهاية القرون الوسطى، ولست أحسب أن بها شيئًا كثيرًا مما يمكن أن يكون ذا نفع عملي لسياسي من ساسة زماننا، لكنه يحتوي على شيءٍ كثير مما عساه أن يلقي ضوءًا على الخصومات الحزبية في أجزاء العالم الهلِّيني المختلفة، دون أن يذكر ما يدل على درايةٍ كبيرة منه بأساليب الحكم في الدول اللاهلينية. نعم إن ثمة إشارات إلى مصر وبابل وفارس وقرطاجنة، لكنها إشارات ليس فيها كبير اكتراث، إلا فيما يختص منها بقرطاجنة، وهو لا يذكر الإسكندر أبدًا، ولا يشير أقل إشارة تدل على إدراكه للتحول التام الذي كان الإسكندر بصدد إنزاله بالعالم، فكل البحث منصرف إلى دُوَيلات المدن، دون أن يبين شيئًا من بعد النظر، بحيث يتوقع لذلك النوع من الدولة بفوات زمانه؛ فقد كانت اليونان معملًا تجري فيه التجارب السياسية، نظرًا لانقسامها مدائن مستقلًّا بعضها عن بعض، لكن شيئًا مما يتصل بتلك التجارب لم يكن له وجود قط، منذ عهد أرسطو حتى قيام المدن الإيطالية في العصور الوسطى؛ فالخبرة السياسية التي يجعلها أرسطو مرجعًا له أقرب اتصالًا من وجوهٍ كثيرة بالعالم الحديث نسبيًّا، منها بأي شيء مما كان قائمًا مدى خمسة عشر قرنًا بعد تأليفه كتابه في السياسة.

وفي الكتاب إشارات كثيرة عابرة، لكنها ممتعة، وربما جاز لنا أن نذكر بعضها قبل أن نخوض في استعراض النظريات السياسية؛ فهو ينبئنا بأن يوريبيد — حين كان مقيمًا في بلاط أرخلاوس، ملك مقدونيا — اتهمه رجلٌ يُسمى ديكامنيخوس بأنه ذو رائحة كريهة. ولكي يخفف الملك من غضبة يوريبيد لهذا الاتهام، أَذِن له أن يضرب ديكامنيخوس بالسوط، وقد فعل، ولبث ديكامنيخوس أعوامًا يرقب، ثم اشترك في مؤامرةٍ

موفقة لقتل الملك، إلا أن يوريبيد كان قد جاءه أجله قبل ذاك، وينبئنا كذلك أن حمل الأمهات لأجنَّتهم ينبغي أن يكون في الشتاء حين تكون الريح في الشمال، وأنه يجب أن تجتنب وقاحة اللفظ اجتنابًا تامًّا؛ لأن «بذيء الكلمات يؤدي إلى بذيء الفعال»، ولا يجوز أن يغض الطرف عن مشاهد الفجور إلا في المعابد، حيث يبيح القانون الفحش. ويجب ألا يتزوج الشباب في سن أصغر مما ينبغي لهم؛ لأنهم إن فعلوا جاء أبناؤهم ضعافًا وإناثًا، ومال الزوجات إلى الخلاعة، ووقف نمو الأزواج قبل أوانه، والسن الصحيحة للزواج هي السابعة والثلاثون للرجال والثامنة عشرة للنساء.

وينبئنا كيف أن طاليس — حين عيَّروه بفقره — اشترى كل معاصر الزيتون بالأقساط، فتمكن بهذا أن يفرض أجورًا كما شاء لاستعمالها، وإنما فعل ذلك ليدلل على أن الفلاسفة في وسعهم أن يكونوا أغنياء، وأنهم إذا ظلوا على فقرهم، فما ذاك إلا لأن لديهم ما يشغل تفكيرهم، مما هو أهم من الثراء، وعلى كل حال فهذه الملاحظات إنما ترد في السياق عابرة، وقد آن لنا أن نتناول بالحديث أمورًا أكبر خطرًا.

يبدأ الكتاب بالإشارة إلى أهمية الدولة؛ فهي أعلى أنواع الجماعات، وتهدف إلى أسمى غايات، والأسرة تأتي قبل الدولة في الترتيب الزمني، وهي قائمة على العلاقتين الرئيسيتين بين الرجل والمرأة من جهة، وبين السيد والعبد من جهةٍ أخرى، وكلتا العلاقتين أمرٌ طبيعي، وإذا اجتمع عددٌ من الأسرات تكوَّنت القرية، ومن جملة قُرًى تتكون الدولة، على شرط أن يجيء اجتماعها من سعة النطاق بما يتيح لها أن تكفي نفسها بنفسها. ولئن كانت الدولة تأتي في الزمن بعد الأسرة، إلا أنها سابقة لها في الفكر، بل هي سابقة لوجود الفرد نفسه بحكم طبيعة الأمور؛ «فما يكون عليه الشيء حين يتم نموه نُسميه بالأمر الطبيعي لذلك الشيء»، والجماعة البشرية إذا ما تم تطورها أصبحت دولة، والكل سابق في الفكر على الجزء، وأساس التفكير في هذا هو فكرة «الوحدة العضوية»؛ فهو يقول إن اليد لا تعود يدًا إذا ما فسد الجسد، ومعنى ذلك أن تعريف اليد يكون بالغاية منها — أعني يقبض الأشياء — وهي لا تستطيع تحقيق تلك الغاية إلا وهي متصلة بجسمٍ حي، وقل مثل ذلك في الفرد؛ فهو لا يستطيع أن يحقق الغاية من وجوده إلا وهو عضو في الدولة. ويقول أرسطو إن من أقام أسس الدولة كان أكثر الناس فعلًا للخير؛ لأن الإنسان بغير قانون هو شر صنوف الحيوان، والقانون معتمد في وجوده على الدولة. وليست الدولة مجرد جماعة تعين الأفراد على الاتصال، وتساعد على منع الجريمة، «بل الغاية من الدولة هي الحياة الطبقية … والدولة هي اتحادات أسرات وقرًى في حياةٍ كاملة تكفي

نفسها بنفسها، وبذلك نقصد حياة سعيدة شريفة» (١٢٨٠ ب). «إن الجماعة السياسية يتم وجودها من أجل شريف الأفعال، لا لمجرد معيشة الأفراد جنبًا إلى جنب» (١٢٨١ ا).

ولما كانت الدولة تتألف من مجموعة أُسر، وجب أن يبدأ البحث في السياسة بالكلام في الأسرة، والجانب الأكبر من حديثه في هذا الموضوع متصلٌ بالرق؛ لأن العبيد كانوا في العصور القديمة يعدون دائمًا جزءًا من الأسرة، فالرق أمرٌ ضروري ونظام صحيح، على أن يكون العبد بطبيعته أدنى مرتبة من سيده؛ فمنذ الولادة يتسم بعض الناس بالخضوع ويتصف بعضهم الآخر بالسيادة، فالرجل الذي لا يكون بحكم طبيعته مِلكًا لنفسه، بل مِلكًا لغيره، يكون بطبيعته كذلك عبدًا، ولا ينبغي أن يكون العبيد من اليونان، بل من جنسٍ أقل منزلة، وأقل روحًا (١٢٥٥ أو ١٣٣٠ ا). إن الحيوان الأليف يحسن حالًا إذا ما ملك زمامَه الإنسان، وكذلك قل في أولئك الذين هم بحكم طبيعتهم أحط منزلة حين يسودهم من هم أعلى منهم، ولك أن تسأل: هل نقبل نظام استرقاق الأسرى في الحرب؟ إن قوةً كالتي تؤدي إلى النصر في الحرب، تتضمن — فيما يظهر — حيازة القوي لفضيلةٍ أعلى، لكن ليست هذه هي الحال دائمًا، على أن الحرب عادلة إذا ما أثيرت على جماعةٍ تأبى الاستسلام، مع أن الطبيعة قد أرادت لها أن تضع زمام حكمها في أيدي غيرها (١٢٣٦ ب)، ومعنى ذلك أن يكون صحيحًا في هذه الحالة أن نجعل من هذه الجماعة المهزومة عبيدًا، وفي ذلك على ما يظهر ما يكفي للدفاع عن أي فاتحٍ عرَفه التاريخ؛ لأنك لن تجد أمةً تسلم بأن الطبيعة قد أرادت لها أن يحكمها غيرها، والشاهد الوحيد على نوايا الطبيعة في هذا الصدد إنما يُستمد من نتائج الحرب، وعلى ذلك فالمنتصرون في كل حرب على صواب، والمهزومون على خطأ، أما إنه لدليلٌ غاية في الإقناع!

ثم يأتي بعد ذلك بحثٌ في التجارة، قد كان له أثر عميق في الإفتاء في العصور الوسطى، فلكل شيء طريقتان للاستعمال؛ إحداهما صحيحة، والأخرى لا تجوز؛ فالحذاء — مثلًا — يمكن أن يُلبس، وهو الاستعمال الصحيح، ويمكن أن يُستخدم في التبادل وهو الاستعمال الخاطئ، ويلزم عن هذا أنَّ صانع الأحذية مشوب بصفةٍ تحط من قدره؛ لأنه مضطرٌّ أن يتخذ الأحذية وسيلةً يبادل بها سلعًا أخرى لكي يعيش، ويُنبئنا أرسطو أن التجارة بالتجزئة ليست جزءًا طبيعيًّا من فن كسب المال (١٢٥٧ ا)، والوسيلة الطبيعية لكسب المال هي إدارة البيت والأرض إدارةً ماهرة، على أن هنالك حدًّا تقف عنده الثروة التي تُجمع عن هذا الطريق، أما الثروة التي تجمع عن طريق التجارة فمتصلة بالمال، لكن الثروة ليست هي كسب النقود، وعلى ذلك فمن الصواب أن نمقت الثروة المكسوبة

عن طريق التجارة؛ لأنها ثروة غير طبيعية. «وأشد الأنواع استحقاقًا للكراهية هو الربا؛ لأنه يكسب المال من المال نفسه، لا من مصدره الطبيعي؛ ذلك لأن المال إنما قُصد به إلى التبادل، ولم يُقصد به أن يزيد بالربا … فليس أبعد عن طبائع الأمور طريقًا لكسب الثروة من هذا الطريق» (١٢٥٨).

وتستطيع أن تطالع ما ترتَّب على هذا المبدأ من نتائج في كتاب «توني Tawney»، وعنوانه «الدين ونشأة الرأسمالية». ولئن حق لنا أن نعتمد على ما يورده من حقائق التاريخ، إلا أن تعليقه منحرف بالهوى ناحية الدفاع عن العهد السابق لقيام الرأسمالية.

و«الربا» معناه كل إقراض للمال بالربح، ولم يقتصر معناه — كما هي الحال اليوم — على الإقراض بربحٍ مُفرِط؛ فمنذ عصور اليونان إلى يومنا هذا، لبثت الإنسانية (أو على الأقل الجزء الذي سبق غيره في التقدم الاقتصادي) لبثت منقسمة إلى دائن ومَدِين، وما برحت طائفة المداينين ساخطة على الإقراض بالربح، وما زالت طائفة الدائنين راضية. وفي معظم الحالات، يكون أصحاب الأراضي الزراعية مدينين، على حين يكون المشتغلون بالتجارة دائنين. وقد جاءت آراء الفلاسفة — إذا استثنينا منهم نفرًا قليلًا — مطابقة لما يتفق مع صالح فئتهم من الوجهة المالية، أما الفلاسفة اليونان، فقد كانوا إما مُلاكًا للأرض، أو مستخدَمين عند من يملكونها؛ ولذا فقد سخطوا على الإقراض بالربح. وأما فلاسفة العصر الوسيط، فكانوا من رجال الكنيسة، وكان مِلك الكنيسة أغلبه أرض زراعية؛ ولذا فلم يجدوا ما يدعوهم إلى مراجعة أرسطو في رأيه، وتأيدت مقاومتهم للربا بروح العداء للجنس السامي؛ لأن معظم رءوس الأموال النقدية كانت في أيدي اليهود. ولئن كان رجال الدين والأشراف الإقطاعيون يتنازعون فيما بينهم أحيانًا، بل قد يكون تنازعهم هذا على درجةٍ شديدة من العنف، إلا أنهم كانوا يربحون بالتحالف معًا على اليهودي الخبيث الذي أعانهم حين اعترضهم قحط في المحصول، حتى اجتازوا بفضل ما أقرضهم إياه من مال، فرأى أنه لذلك حقيق ببعض الجزاء على ما اقتصد.

ثم تغير الموقف بقيام حركة الإصلاح الديني؛ لأن كثيرين من أشد الطائفة البروتستنتية حماسةً لمذهبهم كانوا يشتغلون بالتجارة، فكان إقراض المال بالربح أمرًا جوهريًّا بالنسبة لهم؛ لذلك بدأ «كلفن»، ثم تبعه آخرون من زعماء البروتستنتية، بتحليل فوائد القروض المالية، حتى اضطُرَّت الكنيسة الكاثوليكية آخر الأمر أن تقفو أثرهم في هذا، حين رأت الموانع القديمة لم تعد صالحة لظروف العالم الحديث. لقد أخذ الفلاسفة الذين كانوا يستمدون دخْلهم من أرباح الجامعات على قروضها المالية، يُحبذون أرباح

القروض، منذ اليوم الذي لم يعودوا فيه من رجال الدين؛ وبالتالي لم يعودوا على صلة بملكية الأرض الزراعية. إنك لا بُدَّ واجد في كل مرحلة من مراحل التاريخ ثروةً طائلة من الحجة النظرية، يقيمها أصحابها تأييدًا للرأي الذي يتفق مع صالحهم الاقتصادي.

لقد وجَّه أرسطو النقد إلى «مدينة أفلاطون المثلى» على أسسٍ كثيرة مختلفة؛ فأولًا أثار عنها نقطةً غاية في الإبداع، وهي أنه أفاض على الدولة وحدةً أكثر مما ينبغي، حتى لقد كاد أن يحولها إلى فردٍ واحد، ثم يتلو ذلك نقدٌ آخر ضد ما اقترحه أفلاطون من هدم الأسرة، وهو نقدٌ يرد إلى خاطر كل قارئ؛ فقد ظن أفلاطون أنه بإطلاق اسم «ابن» على كل من كانوا في سن تجعل البنوة ممكنة بالنسبة إليهم، فذلك يعطي الرجل إزاء جميع هؤلاء الأبناء تلك العاطفة التي يحملها الرجال الآن حيال أبنائهم الحقيقيين، وقل هذا نفسه في اسم «والد». ويذهب أرسطو إلى نقيض ذلك فيقول إن ما هو مشترك بين أكبر عدد من الناس، يَلقى أقل عناية، وإن «الأبناء» لو تركوا مشاعًا لـ «آباء» كثيرين، فسيكون إهمالهم مشاعًا أيضًا بين الجميع؛ فخيرٌ للإنسان أن يكون ابن عم في الحقيقة من أن يكون «ابنًا» بالمعنى الذي أراده أفلاطون، وكذلك تجعل خطة أفلاطون الحب خداعًا. ثم يذكر أرسطو حجةً أخرى عجيبة، وهي أنه ما دام الامتناع عن الزنا فضيلة، فمما يدعو إلى الأسف أن يقوم نظامٌ اجتماعي يمحو هذه الفضيلة وما يقابلها من رذيلة (١٢٦٣ ب)، ثم يسأل أرسطو قائلًا: إذا كانت النساء مشاعًا فمن ذا يدبر البيت؟ لقد كتبت مقالًا مرةً أطلقتُ عليه عنوان «فن العمارة والنظام الاجتماعي»، أشرت فيه إلى أن أولئك الذين يمزجون الشيوعية بهدم الأسرة، هم أيضًا يؤيدون قيام بيوت مشاع يسكن الواحدَ منها عددٌ كبير من الناس، ويكون لها مطابخ مشتركة، ومطاعم مشتركة، وأمكنة مشتركة لتربية الأطفال، ولنا أن نقول عن هذا النظام إنه أديرة بغير عزوبة. وهو نظام لا محيص عنه لتنفيذ خطط أفلاطون، وليس هو بأشد استحالة من كثيرٍ من الأشياء التي يوصي بها غير ذلك.

إن شيوعية أفلاطون تثير عند أرسطو الغيظ، فيقول إنها ستؤدي إلى الغضب من الكسالى، وإلى ضروب من التنازع كالتي نراها عادةً بين زملاء السفر، وخيرٌ من ذلك أن يُعنى كل فرد بأمر نفسه، وينبغي أن تترك الملكية خاصة بالفرد على أن يربى الناس على فعل الخير إزاء الغير، بحيث يبيح الفرد لغيره أن يستخدم ما يملكه، حتى ليصبح هذا الملك مشاعًا إلى حدٍّ كبير. إن الإحسان والكرم فضيلتان، وهما مستحيلتان بغير ملكيةٍ خاصة، ثم يقول أرسطو أخيرًا إنه لو كانت خطط أفلاطون طيبة لسبقه إلى التفكير فيها

غيره من الناس.[1] إنني لا أوافق أفلاطون في رأيه، لكن لو أن ثمة شيئًا يمكن أن يميل بي إلى موافقته، فذلك هو نقد أرسطو له.

إن أرسطو لا يؤمن بالمساواة، كما رأينا فيما يتصل بالرق، ومع ذلك، فلو سلمنا بخضوع العبيد والنساء، فلا يزال أمامنا إشكال، وهو: هل يكون جميع المواطنين سواءً من الوجهة السياسية؟ يقول أرسطو: إن بعض الناس يظن أن هذا أمرٌ مرغوب فيه، على أساس أن الثورات كلها تدور حول تنظيم الملكية، لكنه يرفض هذه الحجة، ذاهبًا إلى أن أبشع الجرائم يرجع إلى الترف لا إلى العوز، فلست ترى رجلًا يستبد لنفسه بالحكم ليتقي الشعور بالبرد.

إن الحكومة خيرٌ حين ترمي إلى خير المجموعة ككلٍّ واحد، وهي شرٌّ إذا ما عُنيت بأمر نفسها، وهناك من أنواع الحكومات الجيدة ثلاثة: الملكية، والأرستقراطية، والدستورية، كما أن هنالك أنواعًا ثلاثة من الحكومات السيئة: حكومة الطاغية، والأولجاركية، والديمقراطية. وبين هذه الأنواع صور كثيرة هي مزيج من أكثر من نوعٍ واحد. ويُلاحَظ أن أساس التفرقة بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة، هو الصفات الأخلاقية التي يتحلى بها القائمون على السلطان، لا نوع الدستور القائم في كل حالة، على أن ذلك صحيح إلى حدٍّ ما فقط؛ فالأرستقراطية هي حكم رجال تحلَّوا بالفضيلة، والأولجاركية حكم الأغنياء. ولا يعتبر أرسطو أن الفضيلة والغنى مترادفتان ترادفًا رقيقًا؛ فعقيدته، بناءً على نظرية الوسط المذهبي، هي أن الرجل الكفء المعتدل، يرجح جدًّا أن يكون متصفًا كذلك بالفضيلة: «إن الإنسان لا يكتسب الفضيلة أو يحافظ عليها بمساعدة العوامل المواتية الخارجية، إنما تُكتسب هذه الطيبات الخارجية ويحافَظ عليها عن طريق الفضيلة، والسعادة — سواء كان قوامها اللذة أو الفضيلة أو كليهما — أكثر تحقيقًا لأولئك الذين بلغوا من ثقافة عقولهم وشخصياتهم أسمى الدرجات، والذين لا ينالون من طيبات العيش إلا نصيبًا معتدلًا، أقول إن السعادة عند أولئك أكثر تحققًا منها عند الذين يملكون طيبات العيش إلى درجةٍ لا نفع منها، مع إصابتهم بنقص في الصفات السامية» (١٣٢٣ ا، ب)، وعلى ذلك فهنالك فرق بين حكم الخبرة (وهي الحكومة الأرستقراطية) وبين حكم الأغنى

[1] راجع «خطبة نودل» عند سدني سمث: «لو كان الاقتراح سليمًا، فهل كان يمكن للسكسون أن يغفلوا عنه؟ أو هل كان يمكن للدانماركيين أن يتجاهلوه؟ هل كان يمكن أن يفلت من حكمة النورمانديين؟» (أنا أعيد هذا النص من الذاكرة).

(وهي الحكومة الأولجاركية)؛ لأن الخبرة يرجح ألا يكون لها من الثروة إلا مقدار معتدل، وكذلك هنالك فرق بين الديمقراطية والدستورية — بالإضافة إلى الفرق الأخلاقي الذي تتصف به الهيئة الحاكمة — لأن ما يُسميه أرسطو بالحكومة الدستورية، فيه بعض عناصر الأولجاركية (١٢٩٣ ب)، أما الملكية والحكومة الطاغية فليس بينهما إلا الفرق الأخلاقي.

وأرسطو دقيقٌ في تمييزه الأولجاركية من الديمقراطية تمييزًا يقوم على الحالة الاقتصادية التي تكون عليها الهيئة الحاكمة؛ فالحكومة أولجاركية إذا ما حكم الأغنياء بغير نظر إلى صالح الفقير، وهي ديمقواطية إذا ما استولت على زمام السلطان أيدي المعوزين الذين لا يأبهون لصالح الأغنياء.

والملكية خيرٌ من الأرستقراطية، والأرستقراطية خيرٌ من الدستورية، غير أن الأفضل إذا أصابه الفساد انقلب إلى الأسوأ؛ ولذا فحكومة الطاغية أسوأ من الحكومة الأولجاركية، والأولجاركية أسوأ من الديمقواطية؛ وبهذا ينتهي أرسطو إلى دفاع فيه تحفظ عن الديمقراطية؛ ذلك لأن معظم الحكومات الفعلية سيئة، وإذَن تكون الديمقراطيات هي خير الحكومات القائمة فعلًا.

كانت الفكرة عن الديمقراطية عند اليونان أكبر تطرقًا في جوانب كثيرة، منها عندنا اليوم، فمثلًا يقول أرسطو إن انتخاب القضاة صفةٌ أولجاركية، أما الطريقة الديمقراطية فهي أن تعينهم بالاقتراع، وفي الديمقراطيات المتطرفة تجيء الجمعيات التي تقرر قرارها في كل مشكلة على حدة فوق القانون؛ إذ كانت تلك الجمعيات هي التي تقرر قرارها في كل مشكلة على حدة، وكانت المحكمة عند الأثينيين تتألف من عددٍ كبيرٍ من المواطنين، ينتخبون بالاقتراع، ولا يعنيهم في عملهم محلفون؛ ولذلك فقد كانوا بطبيعة الحال أسهل تأثرًا بالبلاغة الخطابية وبالعاطفة الحزبية؛ فإذا ما نقد الديمقراطيةَ ناقدٌ، فلا بُدَّ أن نذكر أن المقصود هو شيء من هذا القبيل.

ويسوق أرسطو نقاشًا طويلًا لأسباب الثورة؛ فقد كانت الثورات في اليونان كثيرة الحدوث، كثرتها في أمريكا اللاتينية فيما مضى؛ ولذا كان لأرسطو في أمرها خبرة واسعة تمكنه من التفكير في أسباب الثورة ماذا عسى أن تكون، والسبب الرئيسي هو النزاع بين الأولجاركيين والديمقراطيين. وهو يقول إن الديمقراطية تنشأ من العقيدة بأنه إذا تساوى الناس في حرياتهم، وجب أن يتساوَوا في شتى النواحي. كما تنشأ الأولجاركية من الحقيقة الواقعة، وهي أن من يفوق غيره في بعض الوجوه، يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغي له

أن يطالب من حقوق. ولكلٍّ من الديمقراطية والأولجاركية نوعٌ من العدالة، لكنه ليس خير الأنواع؛ «ولذا فحيثما كان القسط الذي يناله أيٌّ من هذين الحزبين في الحكومة، غير متفق مع معتقداته التي دخل الحم وهو معتنق لها، فإنه يأخذ في تحريك عوامل الثورة» (١٣٠١ ا)، والحكومات الديمقراطية أقل تعرضًا للثورات من الحكومات الأولجاركية؛ لأن الأولجاركيين قد ينشب الخلاف فيما بينهم، والظاهر أن هؤلاء الأولجاركيين كانوا قومًا أشداء الأبدان، فيقال إنهم أخذوا على أنفسهم يمينًا في بعض المدن على النحو الآتي:

«سأكون عدوًّا للشعب، وسأدبر له كل ما أستطيع تدبيره من الأذى.» إن الحركات الرجعية في عهدنا الحاضر ليست بمثل هذه الصراحة.

ومنعُ قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء؛ هي بث الدعاية الحكومية في تربية النشء، واحترام القانون حتى في الأشياء الصغيرة، والعدالة في القانون والإدارة؛ أعني «المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة، ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه» (١٣٠٧ ا، ١٣٠٧ ب، ١٣١٠ ا). ويظهر أن أرسطو لم يتبين قطُّ صعوبة «المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة»، فلو كانت هذه هي العدالة الحقة، وجب أن تكون النسبة نسبة في الفضيلة، لكن الفضيلة يتعذر قياسها، وهي موضع اختلاف في الرأي بين الأحزاب؛ ولذا ففي السياسة العملية، ترى الفضيلة أميل إلى أن يكون الدخل مقياسها، والتفرقة بين الأرستقراطية والأولجاركية التي يحاول أرسطو أن يبينها، مستحيلة إلا إذا كان هنالك طائفة من الأشراف الذين رسخت مكانتهم الاجتماعية بحكم الوراثة، بل حتى في هذه الحالة، لا تلبث أن تقوم طبقة كبيرة من الأغنياء الذين لا ينتمون إلى طبقة الأشراف، فيَتحتَّم إشراكهم في الحكم خشية قيامهم بالثورة. ولا تستطيع الأرستقراطية الوراثية أن تظل محتفظة بالحكم مدةً طويلة، إلا إذا كانت الأرض الزراعية هي المصدر الوحيد للثروة تقريبًا، فكل الفوارق الاجتماعية إنْ هي في نهاية التحليل إلا تفاوت في الدخل، وهذا جزء من الدفاع عن الديمقراطية؛ إذ إن محاولتك أن توجد «عدالة نسبية» قائمة على أي أساسٍ غير الثروة، هي محاولة لا بُدَّ منتهية إلى الفشل. والمدافعون عن الأولجاركية يزعمون أن الدخل متناسب مع الفضيلة، فقال صاحب الدعوة الروحانية إنه لم يرَ قطُّ رجلًا تقيًّا يسأل الناس خبزه، ويظن أرسطو أن فضلاء الرجال يكسبون ما يقرب من دخله هو، وهو دخل لا هو بالمفرِط في الكثرة ولا بالمفرِط في القلة، لكن هذه الآراء لا تقوم على سندٍ معقول؛ لأن أي نوع من أنواع «العدالة» غير المساواة المطلَقة سيعمل من الوجهة الفعلية، على محاباةِ صفةٍ ما غير الفضيلة، وسيكون بالتالي موضع نقد وهجوم.

وفي الكتاب قسمٌ ممتع عن الطغيان؛ فالطاغية يَنشُد الغنى، على حين يَنشُد المِلك الشرف؛ والطاغية يحرسه جنودٌ مرتزقة، على حين يحرس الملكَ حراسٌ من أبناء الوطن؛ والأغلب في الطغاة أن يكونوا مهرِّجين شعبيين، بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يَعِدوا طبقات الشعب الحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول في نغمةٍ مكيافيلية ساخرة: ماذا ينبغي للطاغية أن يفعل ليظل محتفظًا بقوته؟ فلا بُدَّ له أن يحول دون ارتفاع أي شخص يمتاز في أي ناحية من النواحي، ولكن وسيلته في ذلك الإعدام أو الاغتيال إذ ألزمته الأحوال، ويجب أن يمنع اجتماع الناس على طعام أو في ندوة، وأن يمنع كل نظامٍ تعليمي مما قد يؤدي بالمتعلم إلى تكوين عاطفة مُعادية إزاء الحكومة، ولا يجوز أن تقوم جماعات أدبية ولا مناقشات أدبية، ولا مندوحة له عن الحيلولة دون أن يعرف الناس بعضهم بعضًا معرفة وثيقة، ثم لا بُدَّ له أن يُرغمهم على العيش قريبًا من أبواب داره عيشًا مكشوفًا، ويجب أن يستخدم الجواسيس، مثل الشرطة السرية النسائية التي كانت تستخدمها سرقصة، وأن يبذر بذور الشقاق بين الناس، ويعمل على إنزال الفقر بهم، وأن يجعلهم دائمًا في شغلٍ من الأعمال العظيمة كما فعل ملك مصر حين ابتنى الأهرام، ولا بُدَّ كذلك أن يزيد من قوة النساء والعبيد، ليجعل منهم أنصارًا ينقلون له الأخبار، وأن يشن الحروب، ليجد شعبه مشغلة تشغله، ويشعر دائمًا بحاجته إلى زعيم (١٣١٣ ا، ب).

وإن المرء ليحزنه أن يرى هذه الفقرة السالفة — من بين أجزاء الكتاب كله — هي أصدق عبارة فيه على العصر الحاضر. ويختتم أرسطو هذا الموضوع بقوله إنه لا يجد من ألوان الشر ما يجاوز مستطاع الطاغية، على أن هنالك — في رأيه — طريقة أخرى للاحتفاظ بالطغيان، وهي الاعتدال والتظاهر بالدين، وليس هناك ما يدل دلالةً قاطعة على أي هاتين الطريقتين أنجح سبيلًا.

ويسوق حِجاجًا طويلًا ليبرهن به على أن الغزو الخارجي ليس غاية الدولة، مبينًا أن كثيرًا من الناس قد أخذوا بنزعة الاستعمار، على أن لهذه القاعدة استثناءً واحدًا، وهو غزوة قوم ممن «جعلتهم الطبيعة عبيدًا»، فذلك حقٌّ وعدل، وهو يبرر — في رأي أرسطو — شن الحروب على الأمم الهمجية، لكنه لا يبرر محاربة قوم من الإغريق؛ لأنه ليس بين الإغريق «عبيد طبيعيون»، على أن الحرب بصفةٍ عامة وسيلةٌ لا غاية، وقد تتمتع بالسعادة مدينة معزولة بحكم موقعها، حيث يستحيل عليها الغزو، وليس يلزم عن عزلة الدول أن تظل خاملة بغير نشاط، فالله والكون نشيطان بما فيهما من فاعلية، مع أن الغزو الخارجي مستحيلٌ عليهما، وعلى ذلك فالسعادة التي ينبغي للدولة أن تَنشدها، ليست هي الحرب نفسها — وإن يكن يجوز أن تكون الحرب وسيلة لها — بل هي مناشط السلام.

ويؤدي هذا القول إلى طرح سؤال، هو: كم يكون حجم الدولة؟ وهنا يقول أرسطو: إن المدن الكبيرة يستحيل أن تُحكَم حكمًا جيدًا؛ لأن الحشد الكبير من الناس لا يمكن أن يسوده نظام، وإنما يجب أن تكبر الدولة إلى الحد الذي يمكنها من كفاية نفسها بنفسها، على ألا تكبر بحيث يستحيل أن تقوم عليها حكومة دستورية، بل لا بُدَّ أن تكون من الصغر بما يتيح للأفراد أن يعرفوا بعضهم بعضًا، وإلا حادوا عن جادَّة الصواب إذا ما قام انتخابٌ أو طُرحت قضية أمام القضاء، ورقعة الدولة لا ينبغي أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه ببصره إذا وقف على نشزٍ من الأرض، ومن التناقض الظاهر أن يقول أرسطو إن المدينة يجب أن تكفي نفسها بنفسها (١٣٢٦ ب)، وإنها يجب أن تقوم فها تجارة صادرة وواردة (١٣٢٨ أ)، ولا يجوز لمن يعملون لكسب قوتهم أن يُحسبوا في عداد المواطنين؛ «فالمواطنون لا يحيَون حياة أرباب الآلات والحِرف؛ لأن مثل هذه الحياة تحط من شرف الإنسان، ولا تتفق مع الفضيلة»، كلا ولا يجوز للمواطنين كذلك أن يشتغلوا بالزراعة؛ لأنهم في حاجة إلى فراغ، نعم للمواطنين أن يملكوا الأرض الزراعية، أما فلاحة الأرض فتُترك لعبيد من جنسٍ آخر (١٣٣٠ أ)، وهو يقول إن الأجناس الشمالية ممتلئة روحًا، وإن الأجناس الجنوبية متصفة بالذكاء؛ ولهذا وجب أن يكون العبيد من الأجناس الجنوبية؛ لأن من تناقض القول أن تجعل العبد شخصًا مُلئ روحًا، وليس غير الإغريق قوم اجتمع فيهم الذكاء وحيوية الروح؛ ولذا يسهل حكمهم عن جماعة من الهمج، وإذا اتحدوا كان في مقدورهم أن يحكموا العالم (١٣٢٧ ب). وإن القارئ ليتوقع في هذا الموضع من الكتاب أن ترد إشارة للإسكندر، لكنه غير مذكور.

إن أرسطو يخطئ في حديثه عن حجم الدولة نفس الخطأ — بنسبةٍ مختلفة — الذي يزلُّ فيه كثيرون من الأحرار المحدثين؛ فالدولة لا بُدَّ لها أن تكون قادرة على الدفاع عن نفسها في الحرب، بل أن تكون قادرة على هذا الدفاع بغير مشقةٍ عسيرة، إذا أريد للثقافة الحرة أن تعيش؛ فما ينبغي أن يكون عليه حجم الدولة يتوقف على فن الحرب وأساليب الصناعة. ففي عصر أرسطو، كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها؛ لأنها لم يكن في مقدورها أن تدافع عن نفسها أمام مقدونيا. وفي يومنا الراهن، اليونان كلها، بما في ذلك مقدونيا، لا تناسب روح العصر بهذا المعنى، وقد قام على ذلك البرهان منذ قريب؛[٢] فمن يدافع عن الاستقلال التام لليونان، أو لأي بلدٍ صغير آخر، إنما يقول عبثًا، كالذي كان

[٢] كُتب هذا الكلام في مايو سنة ١٩٤١م.

يدافع فيما مضى عن الاستقلال التام لمدينةٍ واحدة، يمكن للرائي أن يرى كل رقعتها إذا وقف على مرتفع من الأرض، فيستحيل أن يتوفر الاستقلال التام إلا لدولة أو مجموعة متحالفة من الدول، لها من القوة — التي هي صنيعة مجهوداتها — ما يمكِّنها من صد كل محاولة تأتي من الخارج لغزوها، ولا يتحقق مثل هذا الشرط لدولةٍ أصغر من أمريكا والإمبراطورية البريطانية مجتمعين، وربما تبين أنه حتى هذا أصغر من أن يكون وحدةً تستطيع القيام بذاتها.

وينتهي الكتاب — الذي يبدو، في صورته التي نراه عليها، ناقصًا لم يتم تأليفه — ببحث في التعليم؛ فالتعليم — بالطبع — لا يكون إلا للأطفال الذين سيصبحون مواطنين. نعم إن العبيد يتعلمون فنونًا نافعة، كطهو الطعام، لكن أمثال هذه الفنون ليست جزءًا من التعليم المقصود، ولا بُدَّ للمواطن أن يُشكَّل بحيث يلائم نوع الحكومة التي يعيش في ظلها؛ ولهذا وجب أن تكون في التعليم فروق تختلف بها مدينة عن مدينة، حسب حكومة المدينة، أديمقراطية هي أم أولجاركية، على أن أرسطو في مناقشته لموضوع التعليم، يفترض أن كل المواطنين سيشاركون في القوة السياسية، ويجب أن يتعلم الأطفال ما ينفعهم، على ألا يكون ذلك مما يهوي بهم إلى درجة الابتذال، مثال ذلك أنهم لا يجوز أن يتعلموا المهارة في أي فن، بحيث ينتهي بهم الأمر إلى تشويه في الجسد، أو بحيث يجعلهم يكسبون المال عن طريق ذلك الفن، ولا بُدَّ لهم أن يمارسوا الألعاب الرياضية في اعتدال، لا إلى الحد الذي يجعلهم محترفين في ذلك، فالصبيان الذين يُدرَّبون للألعاب الأولمبية يفقدون من صحتهم بسبب هذا التدريب، كما تدل على ذلك الحقيقة الواقعة، وهي أن من يظفر بالسبق صبيًّا، يكاد يستحيل أن يظفر بالسبق رجلًا، ويجب أن يتعلم الأطفال الرسم، ليقدروا جمال التكوين في الجسم البشري، كما يجب أن يتعلموا من التصوير والنحت ما يعبر عن أفكارٍ خلقية، ولهم كذلك أن يتعلموا الغناء والعزف على الآلات الموسيقية بما يكفيهم للاستمتاع بالموسيقى استمتاع الخبير الناقد، لا بما يكفيهم ليكونوا عازفين ماهرين؛ لأن الرجل الحر لا يعزف أو يغني إلا إذا كان مخمورًا، وطبعًا لا بُدَّ للأطفال أن يتعلموا القراءة والكتابة، على الرغم من أن هذين الفنين يُعَدان من الفنون النافعة؛ إذ الغاية من التعليم هي «الفضيلة» لا النفع، أما ماذا يعني أرسطو بكلمة «فضيلة»، فقد فصَّله لنا في كتاب «الأخلاق» الذي كثيرًا ما يشير إليه في هذا الكتاب.

ويختلف أرسطو أشد الاختلاف في مزاعمه الرئيسية التي جاءت في كتابه «السياسة»، عن أي كاتبٍ حديث، فغاية الدولة في رأيه هي أن تُخرج سادة مثقفين — رجالًا تجتمع

فيهم العقلية الأرستقراطية وحب العلم والفن. ولقد شهدت أثينا هذا الجمع بين الجانبين على أكمل صورة له، أيام بركليز، ولم تشهده في الشعب بصفةٍ عامة، بل في طبقة الموسِرين، ثم أخذ ينهار في أواخر عهد بركليز، حيث أعلن غمار الشعب الذي لا ثقافة له عداءه لأصدقاء بركليز الذين اضطرتهم الظروف أن يدافعوا عن الأغنياء وامتيازاتهم، بالغدر والاغتيال والطغيان غير المشروع، وغير ذلك من الطرق التي لا تتفق وخلق السادة في شيءٍ كثير، ثم خفت حدة الموجة التعصبية التي قامت بها الديمقراطية، خفت بعد موت سقراط، ولبثت أثينا كما كانت مركزًا للثقافة القديمة، أما القوة السياسية فانتقلت منها إلى سواها، وظلت القوة السياسية والثقافة خلال الجزء المتأخر من العصر القديم منفصلتين في الأعم الأغلب؛ فالقوة في أيدي الجنود الجفاة، والثقافة يختص بها رجال من الإغريق لم يكن لهم حول ولا طول، وكثيرًا ما كانوا من العبيد، ولئن صدَق هذا الكلام بعض الصدق فقط بالنسبة لروما في أمجد عهودها، إلا أنه صادقٌ كل الصدق قبل شيشرون، وبعد مرقص أورليوس، وأصبح «السادة» بعد غزوة القبائل المتبربرة، هم برابرة الشمال، وأما أصحاب الثقافة فهم من رجال الدين الذين ينتمون إلى الأجزاء الجنوبية، ويتصفون بالحس المرهف. ودامت هذه الحال — مع تغيراتٍ طفيفة — حتى أيام النهضة الأوروبية، وعندئذٍ بدأ الجمهور من غير رجال الدين يثقفون أنفسهم، ومنذ عصر النهضة فصاعدًا، أخذت تزداد الفكرة اليونانية عن الحكومة، بأن يكون قوامها السادة المثقفين، أخذت تزداد هذه الفكرة شيئًا فشيئًا، حتى بلغت أوجها في القرن الثامن عشر.

واتفقت عدة عوامل مختلفة على وضع حد لهذه الحال؛ أولها الديمقراطية كما تمثلت في الثورة الفرنسية وما أعقبها من ذيول، ووجد السادة المثقفون أنفسهم عندئذٍ — كما وجدوا أنفسهم بعد زوال عهد بركليز — مضطرين إلى الدفاع عن امتيازاتهم ضد غمار الشعب، واندفعوا في هذا الدفاع عن أنفسهم حتى لم يعودوا فيه لا سادة ولا مثقفين. وثاني تلك العوامل نشأة الحياة الصناعية، بما يصاحبها من طرائق علمية تختلف اختلافًا كبيرًا عن الثقافة التقليدية. وثالث هذه العوامل هو تعميم التعليم بين أفراد الشعب تعميمًا أكسبهم معرفة القراءة والكتابة دون أن يكسبهم ثقافة، وقد أتاح هذا فرصة أمام نوعٍ جديد من المهرجين السياسيين، بحيث يمارس نمطًا جديدًا من الدعاية، كما نرى في الحكومات الدكتاتورية.

وإذَن فقد مضى عهد السيد المثقف وانقضى بخيره وشره على السواء.

الفصل الثاني والعشرون

منطق أرسطو

كان أرسطو عظيم التأثير جدًّا في ميادين كثيرة مختلفة، لكنه كان أعظم تأثيرًا في ميدان المنطق منه في أي ميدانٍ آخر؛ ففي الشطر الأخير من العصور القديمة، حين كان أفلاطون لم تزل له السيادة في الميتافيزيقا، كان أرسطو هو صاحب الكلمة العليا في المنطق، وقد ظل محتفظًا بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها، ولم يحدث إلا في القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة في مجال الميتافيزيقا، غير أن هذه السيادة عاد ففقدها إلى حدٍّ كبير بعد النهضة الأوروبية، وأما سيادته في المنطق فلبثت قائمة، بل لا يزال مدرسو الفلسفة المتمسكون بالقديم جميعًا، وكثيرون غيرهم، يرفضون حتى اليوم في إصرارٍ عنيد أن ينظروا إلى كشوف المنطق الحديث، وتراهم يتشبثون تشبثًا عجيبًا بمنطق قد نسخه الجديد نسخًا لا شك فيه، كما انتسخ الفلك البطليموسي سواءً بسواء، وذلك يجعل من العسير علينا أن نُنصِف أرسطو من الوجهة التاريخية، فتأثيره في العصر الحاضر يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدًّا يتعذر علينا معه أن نذكر كم كانت الخطوة التي خطاها متقدمًا على أسلافه جميعًا (وفيهم أفلاطون) فسيحة، أو أن نذكركم كان تأليفه في المنطق ليبدو حتى اليوم جديرًا بالإعجاب، لو كان مرحلة من طريقٍ مستمر المراحل نحو التقدم، بدل أن يكون (كما كان فعلًا) طريقًا مسدودًا، أعقبه ما يزيد على ألفَي عام من الركود. إنه لا حاجة بنا إلى تذكير القارئ ونحن في صدد البحث في أسلاف أرسطو، بأننا نستطيع أن نثني عليهم لما أبدوا من قدرة، دون أن نلتزم بذلك اعتناقًا لكل ما ذهبوا إليه من رأي، أما أرسطو فعَلى عكس ذلك، وخصوصًا في المنطق، لا يزال موضع اصطراع في الرأي، ويستحيل علينا إذَن أن نعالجه بروحٍ تاريخية خالصة.

إن أهمَّ ما تركه أرسطو من أثر في المنطق، هو مذهبه في القياس، والقياس تدليل مؤلَّف من ثلاثة أجزاء: مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة. وللقياس أنواع كثيرة

مختلفة، لكلٍّ منها اسم أطلقه عليه الأسكولائيون، وأكثر هذه الأنواع شيوعًا هو الذي يجيء على هذه الصورة: (المقدمتان موجبتان كليتان).

كل الناس فانون (مقدمة كبرى).

وسقراط إنسان (مقدمة صغرى).

إذَن: سقراط فانٍ (نتيجة).

أو:

كل الناس فانون.

كل الإغريق ناس.

إذَن: كل الإغريق فانون.

(وأرسطو لا يفرق بين هاتين الصورتين، وذلك خطأ كما سنرى بعد.) وسائر صور القياس هي:

لا أسماك عاقلة، وكل القروش أسماك؛ فلا قروش عاقلة (المقدمة الكبرى كليةٌ سالبة والصغرى كليةٌ موجبة).

كل الناس عاقلون، وبعض الحيوان ناس؛ إذَن فبعض الحيوان عاقل (الكبرى م. ك، والصغرى م. ج).

لا إغريق سُود، وبعض الناس إغريق؛ إذَن بعض الناس ليس أسود (الكبرى ك. س، والصغرى م. ج).

وهذه الصور الأربعة كلها تكون «شكل الأول»، ثم يضيف أرسطو إليه الشكلين الثاني والثالث، وجاء المدرسون فأضافوا شكلًا رابعًا، وبيَّن المشتغلون بالمنطق أن الثلاثة الأشكال الأخيرة يمكن تحويلها إلى الشكل الأول بطرقٍ كثيرة مختلفة.

وهنالك بعض الاستدلالات يمكن أداؤها من مقدمةٍ واحدة؛ فمن «بعض الناس فانون» يمكن استدلال أن «بعض الفانين ناس»؛ وبناءً على أرسطو، يمكن استدلال هذه القضية أيضًا من «كل الناس فانون»، ومن القضية «لا آلهة فانية» يمكن أن نستدل «لا فاني من الآلهة»، أما من «بعض الناس ليسوا من الإغريق» فلا يمكن أن نستدل أن «بعض الإغريق ليسوا من الناس».

وظن أرسطو وأتباعه أننا إذا استثنينا أمثال هذه الاستدلالات، فكل الاستدلال الاستنباطي، إذا ما صيغ صياغةً دقيقة، هو قياس؛ فلو حصرنا كل أنواع القياس المنتجة، ثم لو بسطنا أي تدليل في صورة قياسية، أمكن إذَن أن نجتنب مواضع الخطأ جميعًا.

كان هذا التنسيق المنطقي بداية المنطق الصوري، وهو باعتباره بداية هامٌّ وجدير بالإعجاب في آنٍ معًا، أما إذا اعتبرناه نهاية المنطق الصوري لا بدايته، وجدناه معرَّضًا لثلاثة أنواع من النقد.

(١) نقائص صورية داخل النسق نفسه.
(٢) مبالغة في تقدير القياس، إذا قُورِن بأنواعٍ أخرى من صور التدليل الاستنباطي.
(٣) مبالغة في تقدير الاستنباط، باعتباره صورة للتدليل ولا بُدَّ لنا أن نقول كلمة في كلٍّ من الأوجه الثلاثة من أوجه النقد.

(١) النقائص الصورية: لنبدأ حديثنا في هذا بالعبارتين «سقراط إنسان» و«كل الإغريق ناس»؛ فمن الضروري أن نفرقه تامة بين هاتين العبارتين، وهو ما لم يعمله المنطق الأرسطي؛ فعبارة «كل الإغريق ناس» تُفسَّر عادة بأنها تتضمن أن ثمة إغريقًا، وبغير هذا التفسير تصبح بعض أشكال القياس الأرسطية فاسدة، فمثلًا: «كل الإغريق ناس، وكل الإغريق بِيض؛ إذَن فبعض الناس بِيض.» هذا صحيح لو كان ثَمة إغريق، لكنه باطل في غير ذلك؛ فلو كنت لأقول: «كل الجبال الذهبية جبال، وكل الجبال الذهبية ذهبية؛ وإذَن فبعض الجبال ذهبية.» كانت النتيجة التي انتهيت إليها باطلة. ولو أن المقدمتين يمكن من بعض الوجوه اعتبارهما صحيحتين؛ فإذا أردنا الإفصاح عما نريده وجب أن نقسم العبارة الواحدة «كل الإغريق ناس» عبارتين؛ إحداهما تكون «هنالك إغريق»، والأخرى «إذا كان أي شيء واحدًا من الإغريق، فهو إنسان». والعبارة الثانية افتراضية خالصة، ولا تتضمن أن للإغريق وجودًا.

وعلى ذلك تكون عبارة «كل الإغريق ناس» أكثر تركيبًا من عبارة «سقراط إنسان»؛ فعبارة «سقراط إنسان» موضوعها «سقراط»، أما عبارة «كل الإغريق ناس» فليس موضوعها «كل الإغريق»؛ لأننا لا نقول شيئًا عن الإغريق كلهم، لا في العبارة الأولى القائلة «إن ثمة إغريقًا»، ولا في العبارة الثانية «لو كان أي شيء واحدًا من الإغريق فهو إنسان».

وقد كانت هذه الغلطة الصورية الخاصة مصدرًا لأخطاء في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، فانظر إلى معرفتنا في هاتين القضيتين: «سقراط فانٍ»، و«كل الناس فانون». فلكَي نتبين صِدق القضية «سقراط فانٍ» ترى معظمنا يكفيهم أن يركنوا إلى شهادة الغير في ذلك، على أن شهادة الغير لو كانت مما يُركَن إليه، فلا بُدَّ أن تؤدي بنا إذا ما تعقَّبنا خطوات المعرفة إلى مصادرها، إلى شخص قد عرف سقراط ورآه ميتًا؛ فالحقيقة الواحدة

المدرَكة بالحواس جثمانُ سقراط وهو ميت، والعلم بأن هذا الجثمان كان لشخص يُسمى «سقراط» كفيلة لنا بأن نعرف على سبيل اليقين بفناء سقراط، أما إذا نظر إلى القضية «كل الناس فانون» ألفينا الأمر مختلفًا، فمن أعسر المشكلات مشكلة عِلمنا بمثل هذه القضية الكلية؛ فأحيانًا تكون القضايا الكلية لفظية فحسب، فنحن نعلم أن «كل الإغريق ناس»؛ لأننا لا نسمي الشخص إغريقيًّا إلا إذا كان إنسانًا، فنستطيع بالقاموس وحده أن نتأكد من صدق أمثال هذه العبارات الكلية؛ لأنها لا تنبئنا بشيء من العالم إلا كيفية استعمال الألفاظ. أما عبارة «كل الناس فانون» فليست من هذا القبيل؛ إذ ليس ثمة تناقض منطقي في أن يكون فرد من الناس خالدًا، فإذا نحن آمنا بأن كل الناس فانون، فإننا نؤمن على أساسٍ استقرائي؛ إذ لم نعثر على حالةٍ واحدة ثبت فيها ثبوتًا قاطعًا هي أن فردًا من الناس قد عاش أكثر من مائة وخمسين عامًا (مثلًا)، لكن هذا الاستشهاد يجعل القضية محتملة الصدق، لا يقينية الصدق، ويستحيل أن تبلغ درجة اليقين ما دام في عالم الوجود ناسٌ أحياء.

نشأت أخطاء ميتافيزيقية من افتراض أن «كل الناس» موضوع في قضية «كل الناس فانون» على نفس النحو الذي تكون به كلمة «سقراط» موضوعًا في قولنا: «سقراط فانٍ»؛ إذ إن ذلك الافتراض قد مكَّن لبعض الناس أن يذهبوا إلى أن عبارة «كل الناس» بمعنًى من معانيها تدل على كائنٍ قائم بذاته، على نحو ما تدل كلمة «سقراط» على كائنٍ قائم بذاته، وهذا هو الذي أدى بأرسطو إلى القول بأن النوع جوهر على وجه الوجوه. نعم قد كان أرسطو حريصًا في تقييد هذا الرأي بشروط، لكن أتباعه — وخصوصًا فورفوريوس — كانوا أقل منه دقة في ذلك.

غلطةٌ أخرى زل فيها أرسطو بسبب ظنه خطأً أن محمول المحمول يمكن أن يكون محمولًا للموضوع الأصلي؛ فإذا قلت: «سقراط إغريقي، وكل الإغريق من البشر.» ظن أرسطو أن قولي «من البشر» محمول لكلمة «إغريق»، و«إغريق» محمول لـ «سقراط»؛ فمن البداهة أن تكون «من البشر» محمولًا لـ «سقراط»، مع أن الحقيقة هي أن عبارة «من البشر» ليست محمولًا لـ «إغريق». وهكذا تضطرب الفوارق بين الأسماء والمحمولات، أو بلغة الميتافيزيقا تضطرب الفوارق بين الجزئيات والكليات، فينجم عن ذلك أفدح النتائج تضليلًا في الفلسفة، فمن بين الاضطرابات الناجمة عن ذلك، الظن بأن الفئة ذات العضو الواحد، هي بعينها ذلك العضو الواحد ولا اختلاف، فاستحال إزاء ذلك أن تكون لدينا نظرية صحيحة عن العدد «واحد»، وأدى ذلك إلى أخطاء في الميتافيزيقا لا تنتهي عن وحدة الأجزاء.

(٢) المبالغة في تقدير القياس: ليس القياس إلا نوعًا واحدًا من أنواع الاستنباط؛ فالقياس لا يكاد يَرِد أبدًا في الرياضة، التي هي استنباطية خالصة، نعم إنه من الممكن أن نصوغ التدليلات الرياضية في صورةٍ قياسية، لكننا لو فعلنا ذلك، جاء متكلفًا غاية التكلف، دون أن يُكسب تلك التدليلات شيئًا من القوة على الإطلاق. خذ الحساب مثلًا؛ فإذا اشتريت بضاعةً بثمانين قرشًا، ودفعت جنيهًا، فما مقدار الباقي الذي أستحقه عند البائع؟ إننا إذا وضعنا هذه الحسبة البسيطة في صورة من القياس، جاء سخفًا، وعمل على طمس المعالم الحقيقية التي تميز هذا النوع من التفكير. أضف إلى ذلك أنه في داخل نطاق المنطق توجد استدلالات لا قياسية، مثل: «الحصان حيوان، وإذَن فرأس الحصان رأس حيوان.» فالواقع أن القياس الصحيح إن هو إلا ضرب من ضروب الاستنباط، وليس فيه ما يجعله ذا أسبقية منطقية على سواه من سائر الضروب. وقد ضل الفلاسفة حين حاولوا أن يرفعوا من قدر القياس على سائر أنواع الاستنباط، ضلوا في تفهم طبيعة التدليل الرياضي؛ فلما أدرك «كانْت» أن الرياضة ليست قياسية، استدل من ذلك أنها تستخدم مبادئ خارجية على نطاق المنطق، ولو أنه اعتبر تلك المبادئ في يقين المبادئ المنطقية، وإذَن فقد ضل — كما ضل أسلافه — بسبب احترامه لأرسطو، ولو أن ضلاله في هذا يختلف نوعًا عن ضلالهم.

(٣) المبالغة في تقدير الاستنباط: اهتم الإغريق بصفةٍ عامة بالاستنباط باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة، أكثر من اهتمام الفلاسفة المحدَثين به، ولم يكن أرسطو في ذلك بأقل خطأً من أفلاطون. نعم إنه يعترف في مواضع كثيرة بأهمية الاستقراء، وانصرف بجزءٍ كبير من انتباهه نحو مشكلة: كيف نعلم المقدمات الأولى التي يبدأ منها الاستنباط القياسي؟ إلا أنه كسائر الإغريق، أعلى شأن الاستنباط القياسي في نظريته عن المعرفة، أكثر مما هو حقيق به، فنحن نسلم بأن زيدًا (مثلًا) فانٍ، وقد نقول في غير دقة: إننا قد عرفنا ذلك عن زيد؛ لأننا نعرف أن كل الناس فانون، غير أن الذي نعرفه حقًّا ليس هو «كل الناس فانون»، بل ما نعرفه أقرب إلى أن يكون شيئًا كهذا: «كل من وُلدوا قبل مائة وخمسين عامًا مضت فانون، وكذلك معظم من وُلدوا منذ أكثر من مائة عام.» هذا هو المبرر الذي يجعلنا نظن بأن زيدًا سيموت، لكن هذا التدليل استقراء وليس هو بالقياس، وهو أقل يقينًا من النتائج القياسية، ولا يدل على أكثر من الاحتمال، لا اليقين، لكنه من ناحيةٍ أخرى يمدنا بعلمٍ جديد، على حين لا يمدنا القياس بجديد. إن كل الاستدلالات الهامة، خارج نطاق المنطق والرياضة البحتة، هي استدلالات استقرائية، لا

قياسية، والاستثناءان الوحيدان في هذا هما القانون واللاهوت؛ إذ كلاهما يستمد مبادئه الأولى من نصٍّ لا يوضع موضع الشك، هو كتب التشريع أو الكتاب المقدس.

ولأرسطو — فضلًا عن «التحليلات الأولى» التي تعالج موضوع القياس — مؤلفات منطقية أخرى، بالغة الأهمية في تاريخ الفلسفة، وأحد هذه المؤلفات كتاب صغير عن «المقولات»، وقد كتب فورفوريوس — وهو من المدرسة الأفلاطونية الحديثة — شرحًا على هذا الكتاب، كان له أثرٌ ملحوظ جدًّا في فلسفة العصور الوسطى، لكن لنغضَّ النظر الآن مؤقتًا عن فورفوريوس كي نحصر أنفسنا في أرسطو.

لا بد لي أن أعترف بأنني لم أستطِع قط أن أفهم المقصود على وجه الدقة من كلمة «مقولة»، سواء كان ذلك عند أرسطو أو عند «كانت» و«هيجل»، ولست شخصيًّا من المؤمنين بأن كلمة «مقولة» بذات نفع إطلاقًا في الفلسفة؛ إذ هي لا تمثل أية فكرة واضحة، على أن أرسطو يذكر من المقولات عشرًا، هي: الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال. والتعريف الوحيد الوحيد الذي يُقدمه لكلمة «مقولة» هو: «العبارات التي لا تكون مركَّبة بأية صورة من الصور، هي …» ثم يتبع ذلك القائمة السالفة، ويظهر أن معنى ذلك هو أن كل كلمة لا يكون معناها مركبًا من معاني كلمات أخرى، تدل على جوهر أو كمية أو … إلخ، ولا يقترح أرسطو مبدأً يصح أن يكون أساسًا لذكر المقولات العشر التي ذكرها.

أما «الجوهر» فهو أساسًا ما لا يمكن حمله على موضوع، أو احتواؤه في موضوع، ويقال عن الشيء إنه «محتوًى في موضوع» إذا استحال عليه أن يقوم وجوده بغير الموضوع، ولو أنه لا يكون جزءًا منه، والأمثلة التي تُساق توضيحًا لذلك هي: أي جزء من علم النحو يكون حاضرًا في أذهاننا، أو بياضٌ معين يكون ماثلًا في جسمٍ ما؛ فالجوهر بهذا المعنى المذكور، وهو معنًى أولي، يكون شيئًا جزئيًّا أو فردًا معينًا من أفراد الإنسان أو الحيوان، لكنه بالمعنى الثانوي يكون نوعًا مندرجًا تحت جنس — مثلًا «إنسان» و«حيوان» — فالنوع من هذه الأنواع يمكن أن يُعد جوهرًا، لكن هذا المعنى الثانوي لا يثبت أمام النقد، وقد فتح الباب للمؤلفين المتأخرين، إلى كثير من الميتافيزيقا الفاسدة.

ويُعنى كتاب «التحليلات الثانية» أهمَّ ما يُعنى بمسألة لا بُدَّ أن تكون مصدر قلق شديد لأية نظرية استنباطية قياسية، وهي: كيف حصلنا على العلم بالمقدمات الأولى؟

فإنه لما كان التدليل القياسي لا بُدَّ أن يبدأ من نقطةٍ ما، فلا بُدَّ أن نبدأ من شيء لم يقم عليه برهان، ثم لا بُدَّ لذلك الشيء أن يكون قد جاءنا العلم به بطريقةٍ أخرى غير

البرهان القياسي، ولن أذكر هنا نظرية أرسطو بكل تفصيلاتها؛ لأنها قائمة على فكرة «الماهية»، فيقول إن تعريف الشيء يكون بذكر ماهيته أي صفاته الجوهرية، ولقد لبثت فكرة الماهية جزءًا لا يتجزأ من كل فلسفة جاءت بعد أرسطو، حتى كان العصر الحديث، وهذه الفكرة — في رأيي — مهوشة إلى حدٍّ لا يُرجى معه تقويمها، غير أن أهميتها التاريخية تقتضينا أن نقول شيئًا عنها.

يظهر أن «ماهية» الشيء قد أريد بها «ذلك الجانب من صفاته، الذي يستحيل أن يتغير دون أن يفقد الشيء هويته»؛ فقد يكون سقراط سعيدًا آنًا، حزينًا آنًا آخر؛ قد يكون صحيحًا حينًا، مريضًا حينًا آخر؛ فما دام يستطيع أن يغير من هذه الصفات دون أن يبطل كونه سقراط، فلا تكون هذه الصفات جزءًا من ماهيته، لكننا نقول إن من ماهية سقراط أنه إنسان (ولو أن المعتنق للمذهب الفيثاغوري الآخذ بمبدأ التناسخ لا يُسلِّم بهذا). وحقيقة الأمر هي أن مسألة «الماهية» مسألة طريقة استخدام الألفاظ، فنحن إنما نطلق اسمًا بعينه، في أحوال مختلفة، على حوادثٍ يختلف بعضها عن بعض نوعًا ما، لكنا نعدها ظواهر «شيء» معين أو «شخص» معين؛ فذلك في واقع الأمر لا يعدو أن يكون وسيلة لغوية سهلة اصطنعناها اصطناعًا، وعلى ذلك فـ «ماهية» سقراط قوامها تلك الصفات التي إذا غابت بطل استعمالنا لاسم «سقراط»؛ فالمسألة لغوية خالصة، فقد يكون للفظ ماهية، لكن الشيء يستحيل أن تكون له ماهية.

وفكرة «الجوهر» مثل فكرة «الماهية»، إن هي إلا نقلٌ لما هو في الحقيقة وسيلة لغوية نافعة لا أكثر، إلى عالم الميتافيزيقا؛ فقد وجدناها وسيلةً هيِّنة في وصفنا للعالم، أن نصِف مجموعةً معينة من الحوادث بأنها حوادث في حياة «سقراط»، وأن مجموعةً أخرى من الحوادث بأنها حوادث في حياة «زيد»، فيؤدي بنا هذا إلى النطق بأن «سقراط» أو «زيدًا» اسمٌ يدل على شيءٍ يثبت وجوده خلال بضعة أعوام، وبأن الشيء أكثر «صلابة» وأقرب إلى الحقيقة من الحوادث التي تقع له؛ فإذا مرض سقراط، ذهب بنا الظن إلى أن سقراط أحيانًا أخرى يكون سليم البدن؛ وعلى ذلك يكون وجود سقراط غير متوقف على مرضه، غير أن المرض — من ناحيةٍ أخرى — يتطلب شخصًا ما ليتصف به فيكون مريضًا، لكنه بالرغم من أن سقراط لا يلزم أن يكون مريضًا إلا أنه لا بُدَّ أن يحدث له حدث ما إذا كان لنا أن نعده موجودًا، وإذَن فليس هو الواقع بأكثر «صلابة» من الأشياء التي تحدث له، تخلو من مشكلات، فالمفروض في الجوهر أنه موضوعٌ يوصف ببضع كلمات، على أن يكون شيئًا متميزًا من صفاته كلها، لكننا إذا أبعدنا الصفات، وحاولنا أن نتصور الجوهر قائمًا بذاته، لم نجد شيئًا قائمًا، أو بعبارةٍ أخرى: ما الذي يميز جوهرًا من جوهرٍ آخر؟

لا يميزه اختلاف الصفات؛ لأن اختلاف الصفات — بناءً على منطق الجوهر — يفترض أن يكون هنالك من قبلُ تعددٌ في الجواهر التي اختلفت صفاتها؛ فجوهران لا بُدَّ — على ذلك — أن يكونا اثنين، متميزين بمجرد كونهما اثنين، دون أن يكون بينهما أي اختلاف يميز الواحد من الآخر، فكيف يمكن أن نعلم عنهما أنهما اثنان؟

الواقع أن «الجوهر» ما هو إلا وسيلة سهلة تعيننا على جمع الحوادث في مجموعات، فماذا عسى أن نعرف عن زيد؟ إذا نظرنا إليه رأينا طرازًا خاصًّا من مزيج الألوان، وإذا أنصتنا إليه وهو يتحدث، سمعنا سلسلةً من أصوات، ونعتقد فيه أن لديه — كما لدينا — أفكارًا ومشاعر، ولكن من ذا عسى أن يكون زيد إذا غضضنا النظر عن هذه الحوادث؟ يكون مِشجبًا وهميًّا، فرضنا فيه أن الحوادث عالقة به، وليست الحوادث في حقيقة أمرها بحاجة إلى مشجبٍ تتدلى منه، أكثر مما تحتاج الأرض إلى فيل ترتكز عليه، إنه في مستطاع أي إنسانٍ أن يرى — في عالم الجغرافيا وهو شبيه بما نحن الآن بصدده — بأن كلمةً مثل «فرنسا» (مثلًا) ليست إلا أداة لغوية نافعة، وأنه ليس ثَمة شيء معين اسمه «فرنسا» بخلاف الأجزاء التي تتكون منها، وقلْ هذا بعينه عن «زيد» من الناس؛ فهو اسمُ جمعٍ يطلق على مجموعة من حوادث؛ فإذا فرضنا فيه أكثر من ذلك المعنى، كان اسمًا يدل على شيء نجهله كل الجهل؛ وبالتالي لا نكون في حاجة إليه للتعبير عما نعلم.

واختصارًا، فـ «الجوهر» غلطةٌ ميتافيزيقية، نشأت عن وصفنا للعلم وبنائه، بما نصف به الجُمل وبناءها من موضوع ومحمول.

وأختم القول بأن الآراء الأرسطية التي تناولناها في هذا الفصل كلها خطأ، إذا استثنينا نظرية القياس الصورية، وهي نظرية لا أهمية لها؛ فكل من أراد اليوم أن يدرس المنطق، سيضيع وقته عبثًا إذا درس أرسطو أو أي تلميذ من تلاميذه، ومع ذلك، فتآليفه في المنطق دليلٌ على قدرةٍ بالغة، وكانت تنفع الإنسانية إذا كانت قد ظهرت في وقتٍ كانت فيه الأصالة العقلية لا تزال نشيطة، لكن شاء سوء الحظ أن تظهر تلك التآليف في نفس الوقت الذي خُتمت فيه المرحلة الإبداعية من مراحل الفكر اليوناني؛ ولذلك أخذها من جاءوا بعد ذلك على أنها سندٌ يرجع إليه. ولما جاء الوقت الذي عادت فيه القدرة على الابتكار في المنطق، كان أرسطو قد سيطر بنفوذه ألفَي عام، وبات من العسير جدًّا أن تنزله عن عرشه الذي تربَّع عليه، فيكاد كل تقدم في العصر الحديث، مما وُفِّق إليه العلم أو المنطق أو الفلسفة، أن يكون قد خطا خطوته إلى الأمام في كفاحٍ يقاوم به ما يبديه أشياع أرسطو من ضروب المعارضة.

الفصل الثالث والعشرون

علم الطبيعة عند أرسطو

سأعالج في هذا الفصل كتابين من كتب أرسطو، الكتاب المسمى بكتاب «الطبيعة» والآخر المسمى بكتاب «في أجرام السماء»، والصلة بين هذين الكتابين قوية وثيقة، فثانيهما يتناول الموضوع من حيث انتهى الكتاب الأول، وقد كان للكتابين معًا أعمق الأثر؛ إذ كانت لهما السيادة على العلم حتى عصر جاليليو، فألفاظٌ مثل لفظتَي «روح جوهري» و«دنيوي أرضي»، مستمدة من النظريات المبسوطة في هذين الكتابين؛ وعلى ذلك فلا مندوحة لمؤرخ الفلسفة عن دراستهما، على الرغم من أنك لا تكاد تجد جملةً واحدة في أيٍّ من الكتابين يمكن قبولها في ضوء العلم الحديث.

ولكي نفهم آراء أرسطو في الطبيعة — أو لكي نفهم آراء معظم اليونان — لا بُدَّ لنا من الإلمام التام بما تقوم عليها تلك الآراء من بطانة خيالية، فلكل فيلسوف — فضلًا عما يتقدم به إلى العالم من نسقٍ صوري فلسفي — نسقٌ آخر من الآراء، أسهل بكثير من نسقه الفلسفي، وربما كان الفيلسوف نفسه على غير وعي بهذا النسق الثاني، ولو ألمَّ به فالأرجح أن يتبين لنفسه أنها آراء لا تغني من الحق شيئًا؛ لذلك تراه يخفيها، ليبدي للناس نسقًا آخر من آرائه يُموِّه به على الحقيقة، وهو يؤمن بصدق ما يبديه للناس؛ لأنه شبيهٌ بنسقه الفج الذي أخفاه، وهو يطالب الناس بالأخذ به؛ لأنه يتوهم أنه قد صاغه صياغةً يستحيل معها أن يجد فيه الناقد مغمزًا، ومصدر التمويه هذا هو محاولته نبذ الآراء المنبوذة، لكن هذا وحده يستحيل أن يؤدي بنا إلى نتيجةٍ إيجابية؛ إذ هو على أحسن الأحوال يدل على أن نظريةً ما قد تكون صادقة، دون أن يبين أنها حتمًا صادقة. ولئن انتهى الفيلسوف إلى نتيجةٍ إيجابية، فهي راجعةٌ إلى تصوراته السابقة الوهمية، أو إلى ما يسميه سنتيانا بـ «الإيمان الحيواني» مهما يكن الفيلسوف نفسه على غير وعي بحقيقة موقفه في ذلك.

والبطانة الخيالية عند أرسطو فيما يختص بعلم الطبيعة تختلف عن مقابلتها عند الباحث الحديث؛ فالناشئ اليوم يبدأ بالميكانيكا، وهي تدل بمجرد اسمها على أنها متصلة على نحوٍ ما بالمكَنَات، فهو يألف السيارات والطيارات، ولا يتوهم أبدًا، حتى في أعتم زوايا خياله اللاشعوري، أن السيارة تحتوي على حصان أو نحوه في داخلها، ولا أن الطيارة تطير لأن جناحَيها جناحا طائر فيهما قوًى سحرية، فقد فقدت صنوف الحيوان أهميتها في تصورنا الخيالي للعالم، ذلك العالم الذي يقف فيه الإنسان بمفرده تقريبًا، موقف السيد الذي يتحكم في بيئةٍ توشك ألا يكون فيها حياة، وتَسلُس له قيادها إلى حدٍّ بعيد.

أما اليوناني إذا ما حاول أن يفسر الحركة تفسيرًا علميًّا، فيبعد جدًّا أن يطرأ على باله الرأي الميكانيكي الصرف، إذا استثنيت من اليونان طائفة قليلة من النوابغ، أمثال ديمقريطس وأرشميدس؛ فقد بدا لليوناني أن ثمة مجموعتين من الظواهر هامتين، هما حركات الحيوان وحركات الأجرام السماوية، إن العالم في عصرنا الحديث ينظر إلى جسم الحيوان على أنه مكنة غاية في دقة التركيب، بُنيت بناءً شديد التعقد في عناصره الطبيعية الكيماوية، وكل كشفٍ جديد هو عبارة عن تضييق مسافة الخلف الظاهري التي تفصل الحيوان عن الآلات، ولكن اليوناني قد ظن أن الأقرب إلى المعقول هو أن نشبِّه الحركات التي تبدو خلوًا من الحياة بحركات الحيوان، ولا يزال الطفل اليوم يفرق بين الحيوانات الحية وسائر الأشياء، لكون الأولى تتحرك من تلقاء نفسها، وهذه الخصيصة في الحيوان هي التي أوحت إلى كثير من اليونان، وإلى أرسطو بصفةٍ خاصة، أنها تصلح أن تكون أساسًا لنظريةٍ عامة في علم الطبيعة.

ولكن ماذا نقول في الأجرام السماوية؟ إنها تختلف عن صنوف الحيوان بانتظام حركاتها، وقد يكون ذلك راجعًا إلى علوها عن الحيوان في درجات الكمال، فكل فيلسوف يوناني قد لُقِّن في طفولته أن الشمس والقمر إلهان، مهما كان رأي هؤلاء الفلاسفة في الشمس والقمر حينما بلغوا سن النضج؛ فقد اتُّهم أنا كسجوراس بالخروج على الدين حينما ظن أن الشمس والقمر ليسا جسمين حيَّين، وكان من الطبيعي لدى الفيلسوف الذي لم يعد ينظر إلى الأجرام السماوية نفسها أنها كانت إلهية، أن يذهب إلى أنها تتحرك بإرادة كائن إلهي، يتصف بحب الهلينيين للنظام والبساطة الهندسية، وعلى ذلك يكون المصدر النهائي لكل ضروب الحركة هو «الإرادة»؛ فهي «الإرادة» المتقلبة الأهواء التي لأفراد الإنسان والحيوان على هذه الأرض، أما في السماء فهي «الإرادة» التي لا يطرأ عليها تغير، وهي إرادة الصانع الأعلى.

ولست أزعم أن هذا الرأي يَصدق على كل ما أورده أرسطو في كلامه من تفصيلات، إنما الذي أزعمه هو أن هذا هو ما يصور لنا البطانة الخيالية التي صدر عنها، ويمثل شيئًا قريبًا من النظرية التي كان يتوقع أن يجد برهان صدقها حين أخذ في بحوثه العلمية.

فلنبدأ الآن — بعد هذه المقدمات التمهيدية — في دراسة ما قاله أرسطو فعلًا، علم الطبيعة (الفيزيقا) عند أرسطو هو المَعلم الذي يبحث فيما أسماه اليونان بكلمةٍ لو ترجمناها إلى لغتنا كان معناها «الطبيعة» (بمعنى الجبال والأنهار وما إلى ذلك. المعرب)؛ فليس معنى علم الطبيعة (الفيزيقا) عندهم، بمطابق للمعنى الذي نفهمه نحن اليوم من هذه الكلمة أتم تطابق، فما نزال نحن اليوم نتحدث عن «العلم الطبيعي» و«التاريخ الطبيعي»، لكن كلمة طبيعية بمفردها — على ما فيها من عدم تحدد المعنى المقصود — قلما نعني بها اليوم ما كان يعنيه اليونان من مقابلتها عندهم؛ لأن الكلمة اليونانية كانت تعني فيما تعنيه النمو، فيجوز للقائل أن يقول إن «طبيعة» ثمرة البلوط أن تنمو فتصبح شجرة من شجر البلوط، وعندئذٍ يكون استعماله للكلمة بالمعنى الأوسط، فأرسطو يقول إن «طبيعة» الشيء هي غايته؛ أي هي ذلك الذي من أجله وُجد الشيء؛ وعلى ذلك تكون كلمة «طبيعة» غائية في فحواها، فبعض الأشياء موجودٌ بطبيعته، وبعضها موجود لأسبابٍ أخرى؛ فالحيوان والنبات والأجسام البسيطة (العناصر) موجودة بالطبيعة، لها مبدأ مُحرك في باطنها (كلمة حركة في اليونانية تشمل معنًى أوسع من معنى هذه الكلمة عندنا؛ لأن الحركة كانت تشمل في معناها — فضلًا عن الانتقال من مكان إلى مكان — معنى التغير في صفات الشيء أو في حجمه)؛ فالطبيعة عاملٌ على أن يكون المتحرك متحركًا أو الساكن ساكنًا، ويكون للأشياء «طبيعة» لو كان في داخلها مبدأ ينشئ لها الحركة والسكون، وعبارة «وفق الطبيعة» يَصدق على هذه الأشياء ذات «الطبيعة» وما لها من صفاتٍ جوهرية (ومن هذه الوجهة من النظر، جاء تعبيرنا اليوم عن الشيء بأنه غير طبيعي، حين نقصد أن نعبر عن سخطنا عليه)، والطبيعة كائنة في صورة الشيء أكثر منها في مادته، فما هو لحم بالقوة أو عظم بالقوة، لا يكون قد اكتسب طبيعته الخاصة بعد، والشيء يزيد إمعانًا في إظهار نفسه، إذا ما بلغ تحقيق طبيعته. والظاهر أن هذه النظرة كلها قد نشأت في عقولهم بإيحاءٍ من علم الحياة (البيولوجيا)؛ إذ إن ثمرة البلوط هي بـ «القوة» شجرة من أشجار البلوط.

وتندرج الطبيعة تحت طائفة الأسباب التي من شأنها أن تفعل فعلها من أجل غايةٍ معينة، ويؤدي هذا الرأي بأرسطو إلى مناقشة وجهات النظر القائلة بأن الطبيعة تعمل

بالضرورة، دون أن يكون لها غاية تهدف لها، ثم مناقشة الرأي المتفرِّع عن هذا المذهب، وهو الرأي بأن البقاء للأصلح على الصورة التي وضعه فيها أمباذقليس، فيقول أرسطو إن هذا الرأي لا يمكن أن يكون صوابًا؛ لأن الأشياء تحدث بطرقٍ محددة، وإذا ما تمت حلقات سلسلة، كانت كل الحلقات السابقة وسائل للوصول للحلقة الختامية، فالشيء يكون «طبيعيًّا» إذا كان من صفاته أنه «يبلغ حد تمامه بحركةٍ متصلة أنشأها فيه مبدأ داخلي» (١٢٩ ب).

إن هذا التصور بأكمله لـ «الطبيعة»، على الرغم من أنه فيما يظهر ملائمٌ أتم الملاءمة لتعليل ظاهرة النمو في الحيوان والنبات، إلا أنه قد أصبح على مر السنين عقبةً كأْداء في سبيل تقدم العلم، ومصدرًا لأخطاءٍ كثيرة في علم الأخلاق، بل لا يزال ضرره قائمًا في علم الأخلاق حتى اليوم.

فأرسطو يقول إن الحركة هي تحقيق ما كان موجودًا بالقوة، وهذه النظرة معيبة من أوجهٍ كثيرة، منها أنها متناقضة مع نسبية الحركة الانتقالية؛ لأنه إذا تحركت ا نسبيًّا نحو ب، فكذلك ب تتحرك حركة نسبية نحو ا، ولا معنى لقولنا إن أحدهما متحرك والآخر ساكن. إن الكلب إذا ما أمسك بعظمة، فقد يبدو للإدراك الفطري أن الكلب متحرك، في حين أن العظمة تظل ساكنة (حتى يمسك بها الكلب)، وأن الحركة تسير نحو غاية، وهي أن تتحقق «طبيعة» الكلب، لكن ثبَت أن هذه الوجهة من النظر لا يمكن تطبيقها على المادة الميتة، وأن فكرتنا عن «غاية» مقصودة لا تفيد شيئًا قط لما نريده من علم الطبيعة، ولو شئت الدقة العلمية فقل إن الحركة يستحيل النظر إليها إلا على أنها نسبية.

ويرفض أرسطو التسليم بوجود الفراغ، على خلاف ليوقبوس وديمقريطس، ثم تراه بعدئذٍ ينتقل إلى تناول موضوع الزمن بكلامٍ عجيب، فيقول إن الحكم بأن الزمن لا وجود له جائز إذ هو متألف من ماضٍ ومستقبل، والماضي لم يعد له وجود، والمستقبل لم يوجد بعد، لكنه مع ذلك يرفض هذا الرأي، ويقول إن الزمن حركة تصلح أن تعد وحداتها (ولسنا ندري في وضوحٍ لماذا يعتبر العد شرطًا جوهريًّا)، ثم يمضي فيقول إننا على حق إذا سألنا هل يمكن للزمن أن يقوم وجوده بغير نفس، ما دام من المستحيل أن يوجد شيء صالح للعد، دون أن يكون بجانبه شخص يعد، والزمن يتضمن العد؛ فالظاهر أنه يتصور الزمن كذا من الساعات أو الأيام أو السنين، وهو يضيف إلى ذلك قوله إن بعض الأشياء أزلية أبدية بمعنى أنها لا تقع حادثةً في الزمن، ومن الجائز أنه يقصد بذلك أشياء كالأعداد مثلًا.

لقد دام وجود الحركة منذ الأزل، وسيظل وجودها قائمًا إلى الأبد؛ إذ يستحيل قيام الزمان بغير حركة، والرأي مجمع على أن الزمان أزلي غير حادث إلا أفلاطون، ولقد اضطر أتباع أرسطو من المسيحيين أن ينشقوا عليه في هذه النقطة؛ إذ نص الإنجيل على أن للكون بداية.

وينتهي كتاب «الطبيعة» بتدليلٍ يؤيد وجود محرك لا يتحرك، وقد تناولناه بالبحث في عرضنا لكتاب «الميتافيزيقا»؛ فهنالك محرك واحد لا يتحرك، هو الذي يسبب الحركة الدائرية مباشرة، والحركة الدائرية هي الحركة الأزلية، وهي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة ولا نهائية، والمحرك الأول ليس له أجزاء، ولا أبعاد، وهو موجود عند المحيط الخارجي للعالم.

وما دُمنا قد بلغنا بحديثنا هذه الخاتمة، فلننتقل إلى ما يقوله في أجرام السماء.

إن رسالته «في أجرام السماء» تعرض نظريةً ممتعة وبسيطة؛ فالأشياء الكائنة تحت فلك القمر معرَّضة للتولد والفساد، أما ما هو في القمر وما فوقه، فلا يطرأ عليه تكوُّن ولا قابل للفناء، والأرض — وهي كريَّة الشكل — كائنة في مركز الكون، وكل ما هو تحت فلك القمر مؤلَّف من العناصر الأربعة؛ التراب والماء والهواء والنار، لكن ثمة عنصرًا خامسًا منه تتألف أجرام السماء، والحركة الطبيعية للعناصر الأرضية تتجه اتجاهًا مربعًا، أما الحركة الطبيعية للعنصر الخامس فاتجاهها دائري؛ فالسموات تامة الدائرية، والأجواز العليا منها أكثر قدسية من الأجواز السفلى، وليست النجوم والكواكب مكوَّنة من نار، بل قوامها هذا العنصر الخامس، وحركتها راجعة إلى حركة الأفلاك التي هي تابعة لها (نجد هذا الكلام كله في قالبٍ شعري في قصيدة دانتي «الفردوس»).

وليست العناصر الأرضية الأربعة أبدية أزلية، بل هي متولدة بعضها من بعض؛ فالنار غاية في الخفة، بمعنى أن حركتها الطبيعية متجهة دائمًا إلى أعلى، والأرض غاية في الثقل، والهواء أميل إلى الخفة، والماء أميل إلى الثقل.

ولقد نشأت عن هذه النظرية مشكلاتٌ كثيرة للعصور المتأخرة، فالشهب التي حُسبت قابلة للفناء كان لا بُدَّ أن تُنسَب إلى العالم الواقع دون فلك القمر، لكن عاد للناس فتبيَّنوا في القرن السابع عشر أن تلك الشهب تدور في أفلاكٍ حول الشمس، وقلما تدنو من الأرض دُنوَّ القمر منها. ولما كانت الحركة الطبيعية للأجسام الأرضية تسير في اتجاهٍ مربع، فقد ذهب الناس إلى أن القذائف التي يُقذف بها في اتجاهٍ أفقي، تسير في خط مدًى فترةً معينة، ثم تنثني فجأةً نحو الأرض في اتجاهٍ عمودي، حتى إن جاليليو قال إن القذيفة تتحرك في

قطاعٍ مُنْحنٍ، دهش لقوله هذا زملاؤه من أتباع أرسطو، ثم كان لا بُدَّ لكوبرنيق وكبلر وجاليليو أنّ يناهضوا أرسطو والإنجيل معًا بقولهم إن الأرض ليست مركزًا للكون، بل تدور حول نفسها مرةً كل يوم، وتدور حول الشمس مرةً كل عام.

وننتقل الآن إلى موضوعٍ أعم، فنقول إن علم الطبيعة الأرسطي لا يتفق مع ما يُسمى عند نيوتن بـ «القانون الأول للحركة» الذي كان جاليليو أول من أخذ به، ومؤدى هذا القانون أن أي جسمٍ متحرك، إذا تُرك لنفسه، ظل متحركًا في خطٍّ مستقيم بسرعةٍ منتظمة؛ وعلى ذلك فلا حاجة إلى أسبابٍ خارجية لتعليل الحركة نفسها، إنما الأسباب مطلوبة لتعليل تغيير اتجاه الحركة أو تغيير سرعتها، فالحركة الدائرية التي عدَّها أرسطو «طبيعية» للأجرام السماوية، تتضمن تغييرًا دائمًا في اتجاه الحركة، وإذَن فهي تتطلب قوةً متجهةً نحو مركز الدائرة كما هي الحال في قانون نيوتن عن الجاذبية.

وأخيرًا، لم نجد لنا مندوحة عن نبذ النظرية القائلة بأن أجرام السماء أزلية أبدية غير قابلة للفناء، فلئن كانت الشمس والنجوم طويلة الأعمار، إلا أنها لا تعيش إلى الأبد؛ فهي قد تولَّدت عن سديم، وستكون نهايتها إما انفجارًا أو برودةً تفنيها، إنه ليس في العالم المرئي شيء واحد بمنجاة من التغير والفناء، أما العقيدة الأرسطية التي تختلف وهذا الرأي، فهي — رغم قبول المسيحيين في العصور الوسطى لها — وليدة العبادة الوثنية للشمس والقمر والكواكب.

الفصل الرابع والعشرون

الرياضة والفلك عند اليونان الأولين

سأتناول الرياضة بالحديث في هذا الفصل، لا باعتبارها موضوعًا قائمًا بذاته، بل سأتناولها في علاقتها بالفلسفة اليونانية، وهي علاقة جِدُّ وثيقة، خصوصًا بالنسبة لأفلاطون؛ فلقد تجلَّت قدرة اليونان في الرياضة والفلك بأظهر مما تجلَّت به في أي موضوع آخر؛ فلئن أمكن للأذواق المختلفة أن تتفاوت ارتفاعًا وانخفاضًا في تقديرها لما أداه اليونان في الفن والأدب والفلسفة، فما أدَّوه في الهندسة ليس محلًّا للشك من حيث قيمته عند إنسان. نعم إنهم قد استمدوا شيئًا في ذلك من مصر، واستمدوا أقل منه من بابل، غير أن ما استمدوه من هذين المصدرين — في الرياضة — كان في معظمه قواعد ساذجة، وما استمدوه منهما في الفلك كان مُدوَّنات بمشاهداتٍ امتدت على فترات من الزمن طويلة الآماد، ويكاد يكون فن البرهان الرياضي نباتًا يونانيًّا خالصًا.

إنه لتُروى لنا قصص كثيرة ممتعة — والأرجح أنها لا تصور واقعًا تاريخيًّا — تُبيِّن كيف كانت بعض المشكلات العملية حافزًا على الأبحاث الرياضية، وأسبق هذه القصص في الزمن وأكثرها بساطةً يُعزى إلى طاليس؛ وذلك أن الملك قد طلَب إليه أثناء مُقامه في مصر أن يحسب له ارتفاع الهرم، فانتظر طاليس حتى جاءت الساعة التي كان ظله فيها مساويًا لطوله، وعندئذٍ قاس ظل الهرم الذي كان بالطبع مساويًا لارتفاعه. ويقال إن قوانين المنظور قد دُرست أول ما دُرست على يدَي عالم الهندسة «أجاثاركوس» لكي يرسم الرسوم المسرحية لتمثيليات أسخيلوس، وكذلك حُلَّت مسألة حساب المسافة التي تبعدها السفينة عن الشاطئ حلًّا صحيحًا في عصرٍ باكر، ويُنسَب حلها إلى طاليس، ومن أعظم المشكلات التي شغلت علماء الهندسة من اليونان مسألة تضعيف المكعب. ويقال إن أول ظهور هذه المشكلة كان بناءً على طلب الكهنة في أحد المعابد؛ إذ طلبت إليهم الراعية الناطقة بلسان إله ذلك المعبد أن يصنعوا للإله تمثالًا يساوي التمثال الموجود مرتين؛

فأول ما خطر ببالهم أن يُضعِّفوا كل أبعاد التمثال، لكنهم تبيَّنوا أن ذلك يؤدي بهم إلى تمثالٍ يساوي في حجمه حجم التمثال القائم ثماني مرات، وفي ذلك نفقات أكثر مما يأمر به الإله، فأرسلوا رسولًا إلى أفلاطون يسأله إن كان في أكاديميته أحد في مستطاعه أن يحل لهم هذه المسألة، فتناولها علماء الهندسة بالدرس، ولبثوا في درسهم إياها قرونًا، حتى لقد أنتجت دراستهم هذه نتائج كثيرة غاية في القيمة، لكنها جاءت عرَضًا أثناء قيامهم بالبحث، على أن المسألة بالطبع إن هي إلا حساب الجذر التكعيبي للعدد ٢.

وكان الفيثاغوريون الأولون هم أول من عرفوا الجذر التربيعي للعدد ٢ — وهذا هو أول ما استكشفوه من الأعداد الصمَّاء — ولقد انتهجوا للوصول إلى أقرب قيمة ممكنة من الجذر المطلوب، طرائق تدل على درجةٍ عالية من النبوغ، وأفضل الطرق التي انتهجوها في ذلك ما يأتي: كوِّن صفَّين من أعداد، وأطلق عليهما صف ا وصف ب، وكلٌّ من الصفين يبدأ بالعدد ١؛ أما في الصف ١ فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع الرقمين السالفين مباشرةً في كلا العمودين ا، ب؛ وأما في الصف ب فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع ضعف الرقم السالف مباشرةً في العمود ا ونفس الرقم السالف في ب؛ وبذلك تكون الستة الخطوات الأولى في عمودَي ا، ب كما يلي: «١، ١»، «٢، ٣»، «٥، ٧»، «١٢، ١٧»، «٢٩، ٤١»، «٧٠، ٩٩». فترى في كل زوج من هذه الأزواج أن ٢ا^{٢} - ب^{٢} = إما ١ أو -١؛ على ذلك يكون ا/ب هي الجذر التربيعي للعدد ٢ تقريبًا، وهذا التقريب يزداد في كل خطوة من الخطوات، وللقارئ أن يطمئن بأن مربع ٩٩ / ٧٠ قريبٌ جدًّا من العدد ٢.

وأما فيثاغورس الذي ما ينفك يكتنفه الغموض، فيصفه بروقلس بأنه من جعل الهندسة عنصرًا من عناصر التربية الحرة، ويذهب ثقاتٌ كثيرون منهم «سير تومس هيث»[١] إلى أن المرجَّح أن يكون هو الذي اهتدى إلى النظرية المعروفة باسمه، وهي القائلة بأن المربع المنشأ على الضلع المقابل للزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية، يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين، وعلى كل حال فقد عرف الفيثاغوريون هذه النظرية في وقتٍ بعيد في القِدم، كما عرفوا كذلك أن مجموع زوايا المثلث مساوٍ لقائمتين.

ودرس ثيودورس المعاصر لسقراط الأعداد الصماء فيما عدا الجذر التربيعي للعدد ٢، درسها في حالاتٍ معينة، ثم درَسها بصفةٍ عامة تياتيتوس الذي كان معاصرًا تقريبًا

[١] كتاب «الرياضة عند اليونان»، ج١، ص١٤٥.

لأفلاطون؛ إذ كان يتقدمه في السن بعض الشيء، وكتب ديمقريطس رسالةً في الأعداد الصماء، لكننا لا نعرف إلا قليلًا جدًّا عما تحويه تلك الرسالة، واهتم أفلاطون بهذا الموضوع اهتمامًا شديدًا، ويذكر ما أداه في الموضوع ثيودورس وتياتيتوس من مجهودٍ يذكر ذلك في محاورته المسماة باسم هذا الأخير، وهو يقول في «النواميس» (٨١٩–٨٢٠) إن الجهل الشائع بهذا الموضوع عارٌ يشين، ويشير إلى أنه هو نفسه لم يبدأ معرفة شيء عنه إلا في وقتٍ متأخر من حياته، ولا شك أن قد كان للموضوع أثرٌ خطير في الفلسفة الفيثاغورية.

ومن أهم النتائج التي ترتَّبت على استكشاف الأعداد الصماء ابتكار يودوكسوس (حواليَ ٤٧٠–حوالي ٣٥٥ق.م.) للنظرية الهندسية في التناسب، فلم يكن للتناسب قبله إلا النظرية الحسابية، وبناءً على هذه النظرية تكون النسبة بين ا، ب مساويةً للنسبة بين ج، د؛ إذا كان تكرار د عددًا من المرات يساوي تكرار ج عدد ب من المرات، وهذا التعريف — إذا غضضنا النظر عن وجود نظرية حسابية خاصة بالأعداد الصماء — لا ينطبق إلا على الأعداد غير الصماء، فجاء يودوكسوس وتقدم بتعريفٍ جديد لا يخضع لهذا التحليل، وصاغه على نحوٍ يوحي بأساليب التحليل الحديثة، ولقد طوَّر إقليدس هذه النظرية، التي نلمس فيها جمالًا منطقيًّا رائعًا.

وكذلك ابتكر يودوكسوس «طريقة إفناء الفرق» — أو ابتكرها غيره — وهو الذي بلغ بها حد كمالها، وهي الطريقة التي استخدمها بعدئذٍ أرشميدس بنجاحٍ عظيم؛ فقد كانت هذه الطريقة أول بشير بالحساب التكاملي، فخذ مثلًا لذلك حساب مساحة الدائرة، فيمكنك أن ترسم داخل الدائرة سداسيًّا منتظمًا، أو اثنَي عشريٍّ منتظمًا، أو شكلًا منتظم الأضلاع فيه ألف ضلع أو مليون، ومساحة مثل هذا الشكل ذي الأضلاع الكثيرة — مهما كثرت أضلاعه — تكون متناسبة مع المربع المنشأ على قطر الدائرة، وكلما زاد عدد أضلاع الشكل ذي الأضلاع الكثيرة، ازداد قربًا من الدائرة. وتستطيع أن تبرهن على أنك إذا ما زدت من أضلاع المضلع بالقدر الكافي، اختلفت مساحته عن مساحة الدائرة اختلافًا يقل عن اختلاف مساحته في أية حالة سابقة، مهما كان الفرق بينهما في الحالة السابقة ضئيلًا؛ ولهذا لزم استخدام «بديهية أرشميدس»، ومعنى هذا (في لغةٍ مبسَّطةٍ بعض الشيء) أننا إذا نصَّفْنا الكمية الكبرى من كميتين معلومتين، ثم نصَّفْنا النصف، ثم مضينا في تنصيف النصف، وصلنا في آخر الأمر إلى كميةٍ تقل عن الكمية الأصغر من بين الكميتين المعلومتين في صورتهما الأولى، وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت ا أكبر من ب، كان هنالك عدد صحيح ن، بحيث تكون ٢^ن ب أكبر من ا.

وقد تؤدي طريقة إفناء الفرق أحيانًا إلى نتيجةٍ مضبوطة، كما حدث في تربيع القطاع التكافُئي على يدَي أرشميدس، وأحيانًا أخرى لا تؤدي هذه الطريقة إلا إلى تقريباتٍ تزداد قربًا في كل مرة، كما يحدث في تربيع الدائرة، ومسألة تربيع الدائرة هي نفسها مسألة تحديد النسبة بين محيط الدائرة وقطرها، وهو ما نُسميه بالنسبة التقريبية ط، وقد استخدم أرشميدس في حسابه العدد التقريبي ٢٢ / ٧، فبرسمه مضلعًا ذا ٩٦ ضلعًا داخل الدائرة، ومضلعًا بنفس عدد الأضلاع خارج الدائرة، برهن على أن ط أقل من ١٠ / ٧١ ٣ وأكبر من ١٠ / ٧١ ٣. وتستطيع أن تستخدم الطريقة في زيادة التقريب إلى أي حدٍّ شئت، وذلك هو كل ما تستطيعه أية طريقة في هذه المشكلة، وترجع طريقة استخدام مضلع داخل الدائرة وآخر خارجها، لحساب النسبة التقريبية، إلى أنتيفون الذي كان معاصرًا لسقراط.

عاش إقليدس — الذي كان كتابه ما يزال حين كنت صبيًّا هو الكتاب المدرسي الوحيد المعترَف به في الهندسة لدراسة التلاميذ الصغار — عاش في الإسكندرية نحو سنة ٣٠٠ق.م. أي بعد موت الإسكندر وأرسطو بأعوامٍ قلائل، ولم يكن هو المبتكر لمعظم ما جاء في كتابه «المبادئ». أما ترتيب القضايا، والبناء المنطقي، فيرجع إليه هو إلى حدٍّ كبير. وكلما ازداد الدارس للهندسة إمعانًا في دراسته، ازداد إعجابًا بما بذله إقليدس من مجهود؛ فطريقة معالجته للخطوط المتوازية على أساس بديهية المتوازيات المعروفة لها حسنتان؛ أولاهما تطبق الاستدلال القياسي في صرامته، وثانيتهما عدم طمس مواضع التشكك في الفرض الأول الذي يبدأ منه الاستدلال، وهو يجتنب في نظرية التناسب التي يقفو فيها أثر يودوكسوس كل الصعاب المتصلة بمسألة الأعداد الصماء، وذلك باستخدامه طرقًا شبيهة في أساسها بالطرق التي أدخلها فيرشتراس في المنهج التحليلي الذي عُرف به القرن التاسع عشر، ثم ينتقل إقليدس بعد ذلك إلى من الجبر الهندسي، فيعالج في الكتاب العاشر موضوع الأعداد الصماء، وبعدئذٍ يمضي إلى تناوله الهندسة الفراغية بالدراسة، منتهيًا بذلك إلى طريقة إنشاء الأجسام المنتظمة، التي جاء تياتيتوس بعدئذٍ وأكمل مواضع النقص فيها، وهي الطريقة التي اصطنعها أفلاطون في محاورة «طماوس».

إنه لا شك في أن كتاب «المبادئ» لإقليدس من أعظم ما كُتِب في العالم كله من كتب، وهو من أكمل الآثار التي يتجلى فيها الفكر اليوناني، ولو أنه بالطبع معيب بالعيوب التي يتسم بها الفكر اليوناني كله؛ فالمنهج قياسي خالص، وليس فيما يحتويه سبيل لتحقيق الفروض الأولى التي تبدأ منها عملية الاستدلال، فتلك البدايات المفروضة كان الفرض فيها

أن تكون بديهية لا تحتمل شكًّا، حتى جاء القرن التاسع عشر بهندسته اللاإقليدية، فتبين أن تلك البديهيات المفروضة ربما تكون خطأً من بعض نواحيها، والمشاهدة وحدها هي التي تقرر إن كانت خطأً أو صوابًا.

وترى في إقليدس ذلك الاحتقار للمنفعة العملية الذي كان أفلاطون قد بثه في النفوس، فيُروى أن تلميذًا سأله بعد سماعه برهانًا هندسيًّا: ماذا عسى أن يجني الدارس من دراسة الهندسة؟ وعندئذٍ نادى إقليدس عبدًا، وقال له: «أعطِ لهذا الشاب قرشًا، ما دام يتطلب الكسب مما يدرسه.» ومع ذلك فهذا الاحتقار للممارسة العملية لآرائهم النظرية، كان له ما يبرره من وجهة نظر براجماتية؛ ففي عصر الإغريق، لم يدُر في خَلد إنسان أن للقطاعات المخروطية أي نفع، حتى جاء جاليليو أخيرًا في القرن السابع عشر ووجد أن القذائف تتحرك في أوتارٍ قطاعية، ووجد كبلر أن الكواكب تسير في أفلاك بيضية. وهكذا تبين بغتةً أن العمل الذي عمله اليونان مدفوعين بحبهم الخالص للتفكير النظري، يمكن أن يُتخذ مِفتاحًا لعالم الحروب وعلم الفلك.

وكان الرومان أكثر اشتغالًا بالأمور العلمية من أن يقدروا إقليدس حق قدره، وأول من ذكره منهم هو شيشرون، ولم يكن في زمنه — على الأرجح — ترجمة لاتينية لإقليدس، بل إننا لا نملك مدوَّنًا واحدًا لأية ترجمة لاتينية له قبل بيثيوس (حوالي ٤٨٠ بعد الميلاد). وكان العرب أكثر تقديرًا له؛ إذ أعطى الإمبراطور البيزنطي للخليقة نسخة حوالي ٧٦٠ ميلادية، فتُرجمت إلى العربية في عهد هارون الرشيد سنة ٨٠٠ ميلادية، وأول ترجمة لاتينية باقية لدينا هي التي ترجمها عن العربية «أدلارد» من بلدة «باث» سنة ١١٢٠ ميلادية، ومنذ ذلك التاريخ أخذت دراسة الهندسة تستعيد الحياة شيئًا فشيئًا في بلاد الغرب، ولو أنها لم تتقدم تقدمًا له خطره إلا في العهد المتأخر من أعوام النهضة.

وأنتقل الآن إلى علم الفلك الذي برع فيه اليونان براعتهم في الهندسة، وكان البابليون والمصريون قبل اليونان قد وضعوا أساس هذا العلم بمشاهداتهم التي امتد بها الأجل قرونًا عدة، فدُوِّنت الحركات الظاهرة للكواكب، ولو أنهم لم يكونوا يعلمون أن نجمة الصبح ونجمة الغروب هي نجمة واحدة بعينها، واهتدَوا إلى وجود دورة في الكسوف والخسوف، هذا مؤكَّد بالنسبة للبابليين، ومرجَّح بالنسبة للمصريين؛ ومن عِلمهم بتلك الدورة استطاعوا أن يتنبئوا بخسوف القمر تنبؤًا يمكن الركون إلى صحته إلى حدٍّ كبير، لكنهم لم يستطيعوا ذلك بالنسبة لكسوف الشمس؛ لأن الكسوف لم يكن دائمًا يُرى من نقطةٍ معينة، ونحن مدينون للبابليين بقسمة الزاوية القائمة تسعين درجة، وقسمة

الدرجة ستين دقيقة، وكان بهم شغف بالعدد ستين، حتى لقد أقاموا على أساسه بناء أعدادهم، كما كان باليونان ميل إلى نسبة الحكمة التي يبديها الرواد من رجالهم، إلى رِحلاتهم في أرض مصر، غير أن ما وصل إليه العالم فعلًا من علم ما قبل اليونان، كان جِدَّ ضئيل، ومع ذلك فتنبؤ طاليس بالكسوف مثلٌ يساق لتأثره بأبناء البلاد الأخرى، وليس لدينا ما يبرر افتراضنا بأنه أضاف شيئًا على الإطلاق لما تعلمه من المصريين والبابليين، وإن هي إلا ضربة من الحظ الموفَّق أنْ ثبَت صدق الكسوف الذي تنبأ به.

ولنبدأ حديثنا بذكر طائفة من أقدم الكشوف العملية والفروض الصحيحة؛ فقد ارتأى أنكسمندر أن الأرض تقف مطلقة في الفضاء، وليست ترتكز على شيء. وقد كان أرسطو[٢] في معظم الأحيان يعارض أحسن الفروض العلمية في عصره، فعارض نظرية أنكسمندر القائلة بأنه لما كانت الأرض في مركز الكون فهي ثابتة؛ إذ لا مبرر لها أن تتحرك في اتجاهٍ دون آخر، وبنى اعتراضه على أنه لو صدق هذا الرأي، لتحتم على الشخص الذي يقف في مركز دائرة، وُضِعَ الطعام في مواضع مختلفة من قطرها، أن يموت جوعًا؛ إذ لا يكون لديه المبرر الذي يختار به جزءًا من الطعام دون جزء. ونعود فنرى هذه الحجة مذكورة في الفلسفة الإسكولائية، لا فيما يتعلق بعلم الفلك، بل في مناقشتهم لحرية الإرادة، وهي تظهر عند الإسكولائيين في صورة قصة «حمار بوريدان» الذي لم يكن في مقدوره أن يختار حزمةً من حزمتين من العلف، وُضعتا على مسافتين متساويتين من ناحية اليمين وناحية اليسار، فمات الحمار جوعًا.

والأرجح أن يكون فيثاغورس أول من فكر بأن الأرض كُريَّة، غير أن الأدلة التي ساقها على ذلك كانت (على ما نظن) أقرب إلى الأدلة الجمالية منها إلى البراهين العلمية، ومع ذلك فسرعان ما كُشف عن هذه البراهين العلمية، واهتدى أناكسجوراس إلى أن القمر يضيء بأشعة منعكسة، وقدم للناس النظرية الصحيحة في تعليل الكسوف والخسوف، ولكنه لم يزل على الظن الشائع بأن الأرض مسطحة، ثم استنتج الفيثاغوريون من شكل ظل الأرض في حالات الخسوف القمري استنتاجًا قاطعًا يؤيد كرية الأرض، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، واعتبروا الأرض كوكبًا بين سائر الكواكب، ويقال: إنهم علِموا من فيثاغورس نفسه بأن نجمة الصبح ونجمة الغروب هما في الواقع اسمان على نجم بعينه، وذهبوا إلى أن الكواكب كلها، بما فيها الأرض، تسير في أفلاكٍ مستديرة، لا حول الشمس،

---

[٢] كتاب السماء، ٢٩٠ ب.

بل حول «النار المركزية»، وعرفوا أن القمر يواجه الأرض دائمًا بوجهٍ واحد لا يتغير، كما ظنوا أن الأرض تواجه «النار المركزية» بوجهٍ واحد لا يتغير كذلك. ولما كانت أقاليم البحر الأبيض المتوسط في رأيهم تقع في وجه الأرض البعيد من النار المركزية، كانت هذه النار المركزية غير مرئية أبدًا لهذه الأقاليم، وأطلقوا على النار المركزية اسم «بيت زيوس» أو «أم الآلهة»، وافترضوا أن الشمس إنما تضيء بضوءٍ منعكس من النار المركزية على بعدٍ يساوي بُعدَ أرضنا عن تلك النار، وأقاموا على ذلك دليلين؛ دليلًا علميًّا، ودليلًا آخر استمدوه من تصوفهم الرياضي. أما الدليل العلمي فقائم على الملاحظة الصادقة بأن خسوف القمر يحدث أحيانًا حين تكون الشمس والقمر كلاهما فوق الأفق؛ ذلك أنهم لم يكونوا يعلمون شيئًا عن انكسار الأشعة — وهو سبب هذه الظاهرة — فظنوا في مثل هذه الحالات أنه لا بُدَّ أن يكون الخسوف ناشئًا عن ظل جسم آخر غير الأرض، وأما الدليل الآخر فهو أن الشمس والقمر والكواكب الخمسة والأرض والأرض الثانية المقابلة لها والنار المركزية، يبلغ عددها عشرًا، والعدد عشرة هو العدد الصوفي عند الفيثاغوريين، وتُنسب هذه النظرية الفيثاغورية إلى فيلولاوس من أهل طيبة الذي عاش في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد. وعلى الرغم من أن هذه النظرية تشطح مع الخيال الجامح، وأنها إلى حدٍّ ما بعيدة عن النظرة العلمية كل البعد، إلا أنها مع ذلك غاية في الأهمية؛ لأنها تتضمن الشطر الأكبر من مجهود الخيال اللازم لتصور النظرية الكوبرنيقية؛ فتصورهم للأرض لا على أنها مركز للكون، بل على أنها كوكب من الكواكب، ولا على أنها ثابتة في مكانها أبدًا، بل على أنها تجوب أرجاء المكان، تصورهم للأرض على هذا النحو دليلٌ على تحررهم إلى حدٍّ يستوقف النظر، من نوع التفكير الذي يجعل للإنسان مركزًا لكل شيء؛ فإذا أنت رجْجتَ للناس فكرتهم الطبيعية عن الكون على هذا النحو، لم يعد جِدَّ عسيرٍ بعد ذلك أن يسيروا مهتدين بالأدلة العلمية، حتى ينتهوا إلى نظريةٍ أكثر دقة.

ثم أضيفت إلى هذه النظرية عدة مشاهدات أسهمت في تأييدها، فاستكشف «إينوبيديز» — الذي تأخر عن أناكسجوراس بقليل من الزمن — أنَّ سمت الشمس مائل، وسرعان ما اتضح أن الشمس لا بُدَّ لها أن تكون أكبر من الأرض بكثير، وهي حقيقة أيَّدت أولئك الذين أنكروا على الأرض أن تكون هي مركز الكون. وجاء أتباع الفيثاغورية بعد أفلاطون بقليل، وحذفوا ذكر النار المركزية والأرض الثانية المقابلة لأرضنا، ووجد «هرقليدس البونتي» (وتاريخه يمتد من حوالي ٣٨٨ إلى ٣١٥ق.م. وهو معاصر لأرسطو) أن الزهرة وعطارد تدوران حول الشمس، واعتنق الرأي بأن الأرض تدور حول محورها مرةً في كل أربع وعشرين ساعة، وكانت هذه النقطة الأخيرة خطوةً

غاية في الأهمية لم يخطُها أحدٌ من قبل، وقد كان هرقليدس هذا من مدرسة أفلاطون، ولا بُدَّ أن قد كان رجلًا عظيمًا، لكن لم يقع من احترام الناس بما يتوقع له القارئ، فتراهم يصفونه بقولهم: المتأنق البدين.

وأَدْعى علماء الفلك الأقدمين للاهتمام هو أرسطرخس من أهل ساموس، الذي عاش فيما يَقرب من عام ٣١٠ إلى ٢٣٠ق.م. وبهذا كان أسبق من أرشميدس بخمسة وعشرين عامًا؛ وذلك لأنه تقدَّم بالنظرية الكوبرنيقية كاملة؛ وهي أن الكواكب كلها — وبينها الأرض — تدور في دوائر حول الشمس، وأن الأرض تدور حول محورها دورة في كل أربع وعشرين ساعة. وإنه لما يبعث على قليل من خيبة الأمل أن نجد أن المؤلَّف الوحيد الذي بقي لنا من أرسطرخس، وهو «في حجمَي للشمس والقمر وأبعادهما»، يأخذ بوجهة النظر التي تجعل الأرض مركزًا للكون. نعم إن المشكلات التي يعالجها كتابه هذه لا تتأثر أبدًا بنوع النظرية التي يعتنقها صاحبه في مركزية الأرض للكون، وربما ظن أرسطرخس أن ليس من الحكمة أن يثقل عملياته الحسابية بعبء لا ضرورة له، وهو عبء معارضته للرأي الشائع بين فلكَي عصره، وربما لم يصل إلى النظرية الكوبرنيقية إلا بعد كتابته لهذا الكتاب، ويميل «سير تومس هيث» في كتابه عن أرسطرخس[٣] — الذي يُضمِّنه نص مؤلف أرسطرخس مع ترجمةٍ إنجليزية له — يميل إلى هذا الرأي الثاني. ومهما يكن من أمر، فالشواهد قاطعة على أن أرسطرخس قد أخذ برأيٍ يوحي بالنظرية الكوبرنيقية.

وأول هذه الشواهد وأرجحها وزنًا، هو شاهد من أرشميدس الذي كان — كما أشرنا — معاصرًا لأرسطرخس، وإن يكن أصغر منه سنًّا؛ ففي خطاب له إلى جيلون، ملك سرقصة، كتب يقول: إن أرسطرخس قد أخرج «كتابًا يحتوي على بعض الفروض العلمية». ثم مضى يقول: «وفروضه تلك هي أن النجوم الثابتة والشمس لا تتحرك من مكانها، وأن الأرض تدور حول الشمس في فلكٍ دائري، وأن الشمس تقع في وسط الفلك.» وفي بلوتارك فقرة تقول إن «كلينتيز» قد «رأى أنه من واجب اليونان أن يوجهوا الاتهام إلى أرسطرخس من أهل ساموس لخروجه على قواعد الدين؛ وذلك لافتراضه أن مُسْتكَنَّ الكون (أي الأرض) متحرك، وهذا الفرض إنما نتج عن محاولته التمشي مع الواقع المشاهد، بأن جعل أجرام السماء تظل ساكنة، والأرض تدور في فلكٍ دائري مائل، وفي الوقت نفسه

[٣] كتاب «أرسطرخس من ساموس، الكوتو نبقي القديم» تأليف Sir Thomas Heath طبع أكسفورد ١٩١٣م، وما يلي هنا من معلوماتٍ قد بنيته على هذا المرجع.

تدور حول محورها.» و«كلينتيز» هذا معاصر لأرسطرخس، مات حوالي سنة ٢٣٢ق.م. وفي فقرةٍ ثانية قال بلوتارك إن أرسطرخس لم يتقدم بهذا الرأي إلا على أنه مجرد فرض، حتى جاء خلَفُه «سليوكوس» فأيَّد القول على أنه رأيٌ حاسم (ازدهر شأن سليوكوس حوالي سنة ١٥٠ق.م.) وكذلك يثبت «إيتيوس» و«سكستوس إمبركوس» أن أرسطرخس قد تقدم بالفرض القائل إن الشمس تقع في مركز الكون، لكنهما لا يقولان إن أرسطرخس لم يتقدم بهذا الرأي إلا على أنه مجرد فرض. وحتى لو كان هذا هو شأنه، فليس بعيدًا فيما يظهر أنه إنما لجأ إلى ذلك — كما لجأ جاليليو بعده بألفَي عام — مدفوعًا بخوفه أن يسيء إلى عقائد الناس الدينية، وهو خوف تبيَّن من موقف «كلينتيز» (الذي أسلفنا الإشارة إليه) أنه لم يكن خوفًا على غير أساس صحيح.

إنه بعد أن تقدم أرسطرخس بالنظرية الكوبرنيقية — إما على أنها نظرية، وإما على أنها مجرد فرض — جاء سليوكوس فأخذ بها قطعًا على أنها الرأي الصواب، ثم لم يظهر بعدئذٍ من الفلكيين الأقدمين من تناولها غيرهما، ويرجع نبذ المفكرين عامة لهذه النظرية، أولًا إلى هيبارخوس الذي ازدهر اسمه من ١٦١ إلى ١٢٦ق.م. ويصفه «هيث» بأنه «أعظم فلكي في العصر القديم».[٤] وقد كان أول من كتب في حساب المثلثات كتابةً علمية، واستكشف استقبال الاعتدالين وقدر طول الشهر القمري تقديرًا أخطأ فيه في أقل من ثانيةٍ واحدة، وعدَّل في تقديرات أرسطرخس عن حجم الشمس والقمر وأبعادهما، وأحصى قائمةً بمائة وخمسين نجمًا ثابتًا، مُحدِّدًا لها خطوط الطول والعرض، واستبدل بنظرية أرسطرخس في مركزية الشمس للكون نظريةً أخرى عدَّل فيها، وهي نظرية أفلاك التدوير التي كان قد ابتكرها أبولونيوس، الذي ازدهر اسمه نحو ٢٢٠ق.م. وتعديل هذه النظرية هو الذي عُرِف فيما بعدُ باسم النظام البلطيموسي، باسم بطليموس الفلكي، الذي ازدهر في منتصف القرن الثاني بعد الميلاد.

وربما حدث لكوبرنيق أن يعرف شيئًا غير كثير عن نظرية أرسطرخس التي كاد يذهب بها النسيان، وشجعه أن يرى بين القدماء سندًا يؤيده في رأيه الجديد الذي أخذ به، وإذا استثنينا ذلك كانت هذه النظرية القديمة عديمة الأثر الملحوظ في علم الفلك في العصور التي تلت زمنها.

[٤] الرياضة عند اليونان، ج٢، ص٢٥٣.

إن الفلكيين الأقدمين، حين أرادوا تقدير أحجام الأرض، والقمر والشمس، وتقدير بُعدَي القمر والشمس، استخدموا طرائق سليمة من الوجهة النظرية، غير أن افتقارهم للآلات التي تعمل على دقة النتائج قد وقف حائلًا في وجوههم، فإذا وضعنا هذا الافتقار في آلات الدقة في اعتبارنا، ألفَينا كثيرًا من النتائج التي وصلوا إليها قد بلغت من الدقة حدًّا يثير الدهشة، من ذلك أن «إراتوستينيز» قدر قطر الأرض بسبعة آلاف وثمانمائة وخمسين ميلًا، وهو تقدير لا يقل عن التقدير الصحيح إلا بنحو خمسين ميلًا، وقدَّر بطليموس متوسط بُعد القمر بما يساوي طول قطر الأرض تسعًا وعشرين مرة ونصف مرة، والرقم الصحيح هو ٣٠,٢ تقريبًا. ولم يستطِع واحدٌ منهم أن يدنو من التقدير الصحيح لحجم الشمس وبعدها، وجاءت كل تقديراتهم في ذلك أقل من التقدير الصواب، وفيما يلي تقديراتهم على أساس أن قطر الأرض هو الوحدة:

أرسطرخس ١٨٠.
هيبارخوس ١٢٤٥.
بوزيدونيوس ٦٥٤٥.

والرقم الصحيح هو ١١,٧٢٦. ومما يلاحظ أن التقديرات القديمة كانت تسير دائمًا نحو التقدير الصواب (ولو أن تقدير بطليموس كان نكسة إلى الوراء)، ونلاحظ أن تقدير بوزيدونيوس[٥] يَقرب من نصف التقدير الصحيح، وعلى وجه الجملة لم يكن تصورهم للنظام الشمسي بعيدًا كل البعد عن الصورة الحقيقية.

كان علم الفلك عند اليونان قائمًا على أساسٍ هندسي، لا على أساسٍ ديناميكي؛ فلقد ظن القدماء أن حركات الأجرام السماوية منتظمة ودائرية، أو مركبة من حركاتٍ دائرية، ولم تكن لديهم فكرة «القوة»؛ فهنالك في رأيهم أفلاك متحركة في جملتها، فتتحرك معها الأجرام السماوية المختلفة لأنها مثبَّتة فيها، ثم نشأت فكرةٌ جديدة في الموضوع أقل من السابقة اعتمادًا على الأساس الهندسي، وهي الفكرة التي جاءت مع نيوتن وقانون الجاذبية. ومما يستوقف النظر أننا الآن نعود إلى وجهة النظر الهندسية، بفضل «نظرية أينشتين العامة في النسبية التي نبذت فكرة القوة بمعناها المفهوم في نظرية نيوتن».

[٥] كان بوزيدونيوس معلمًا لشيشرون، وازدهر اسمه في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد.

والمشكلة التي يواجهها العالم الفلكي هي هذه: إننا نرى حركات ظاهرة للأجرام السماوية في أفلاك السماء، ونريد بالفرض أن نضيف إحداثًا ثالثًا، هو إحداث العمق، بحيث نجعل وصفنا للظواهر في أبسط صورة ممكنة؛ فليس فضل الفرض الكوبرنيقي ما فيه من صدق، بل فضله هو البساطة؛ لأنه على أساس نسبية الحركة لا يكون هنالك موضع لصفة الصدق في الوصف؛ فاليونان في بحثهم عن فروض «يفسرون بها الظواهر» كانوا في الواقع — ولو أنهم لم يكونوا كذلك في نيتهم الباطنية — يعالجون المشكلة بالطريقة الصحيحة من الوجهة العلمية، فمقارنتهم بأسلافهم وبأخلافهم — حتى كوبرنيقي — من شأنها حتمًا أن تقنع كل باحث بما كان لهم من عبقريةٍ جديرة حقًّا بكل إعجاب.

وتكمل قائمة الطراز الأول من الرياضيين عند اليونان بذكر رجلين عظيمين جدًّا، هما أرشميدس وأبولونيوس، اللذان عاشا في القرن الثالث قبل الميلاد، أما أرشميدس فقد كان صديقًا — وربما كان قريبًا — لملك سرقصة، ولقيَ مصرعه حين حاصر الرومان المدينة سنة ٢١٢ق.م. وأما أبولونيوس فقد أقام بالإسكندرية منذ يفاعته. ولم يكن أرشميدس عالمًا رياضيًّا وكفى، بل كان كذلك عالمًا في الطبيعة وباحثًا في توازن السوائل، وأشهر ما يُعرَف به أبولونيوس هو أبحاثه في القطاعات المخروطية، ولن أقول عنهما أكثر من ذلك؛ لأنهما جاءا في زمنٍ بلَغ من تأخر العهد حدًّا لم يجعل لهما في الفلسفة تأثيرًا.

وبلغ العصر العظيم ختامه بعد هذين الرجلين، ولو أن مجهودًا قيِّمًا لم يزل يُبذل في الإسكندرية، فقد فقدَ اليونان تحت السيادة الرومانية الثقة بالنفس التي لا تكون إلا في ظل الحرية السياسية، وبفقدانهم للثقة بأنفسهم جعلوا يشعرون نحو أسلافهم بإجلالٍ شل فيهم قُواهم؛ فالجندي الروماني الذي قتل أرشميدس كان رمزًا لزوال التفكير المبتكر زوالًا أحدثته روما في أرجاء العالم الهليني جميعًا.

الجزء الثالث

الفلسفة القديمة بعد أرسطو

الفصل الخامس والعشرون

العالم الهلينستي

نستطيع أن نقسم تاريخ العالم الناطق باليونانية في العصر القديم فترات ثلاثًا؛ ففترة قامت فيها الدول ذات المدينة الواحدة الحرة، وهو نظامٌ شهد ختامه على يدَي فليب والإسكندر؛ وفترة كانت فيها السيادة لمقدونيا، وقد أتى الرومان على آخر آثارها الباقية حين ضموا إليهم مصر بعد موت كليوبترا، وأخيرًا فترة الإمبراطورية الرومانية. وأولى هذه الفترات الثلاث تتميز بالحرية وعدم التزام النظام، وتتميز الثانية بالخضوع وعدم النظام، ثم تتميز الثالثة بالخضوع والنظام.

والفترة الثانية من هذه الفترات الثلاث هي التي تُعرَف باسم العصر الهلينستي، وما تم في ذلك العصر من بحوث في العلم والرياضة هو أفضل ما أنتجه اليونان في هذا الباب على الإطلاق، وأما في الفلسفة فقد شهدت تلك الفترة نشأة المدرستين الأبيقورية والرواقية، ونشأة الشك في صورة مذهب فلسفي واضح المعالم؛ وإذَن فقد كانت فترة لم تزل لها أهمية فلسفية، وإن تكن أقل أهمية من الفترة التي شهدت أفلاطون وأرسطو؛ فلم يجدَّ في الفلسفة اليونانية جديد حقًّا بعد القرن الثالث قبل الميلاد، إلى أن جاءت الأفلاطونية الحديثة في القرن الثالث بعد الميلاد، غير أن العالم الروماني خلال تلك الفترة كان يتأهب لانتصار المسيحية.

إن سيرة حياة الإسكندر القصيرة قد فاجأت العالم اليوناني بالتغير الشامل؛ ففي العشر السنين الواقعة بين ٣٣٤ و٣٢٤ق.م. فتح آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبابل وفارس وسمرقند وباكتريا والبنجاب، واندكَّت قوائم الإمبراطورية الفارسية في ثلاث مواقع، وهي أعظم إمبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الحين، وشاع بين اليونان الطُّلعة ما كان للبابليين من حكمةٍ قديمة وخرافات، كما شاعت فيهم كذلك الثنائية الزرادشتية وديانات الهند (ولو أن هذه كانت أقل شيوعًا بينهم) حين كانت البوذية عندئذٍ في طريقها إلى أن

تحتل مكان السيادة بين تلك الديانات، وكان الإسكندر يقيم المدن اليونانية، يحاول أن يعيد فيهم النظم اليونانية بقدرٍ معلوم من الحكومة الذاتية، حيثما تغلغل في فتوحه، لا يُستثنى من ذلك حتى جبال أفغانستان وضفاف جاكسارتيز وفروع السند؛ ذلك أن الإسكندر قد اعتبر نفسه بادئ ذي بدء رسولًا يبشر بالروح الهلينية، على الرغم من أن جيشه كان مؤلفًا من أكثريةٍ مقدونية، وعلى الرغم من أن معظم اليونان الأوروبيين قد خضعوا له عن غير إرادة منهم، ومع ذلك فقد أخذ — كلما اتسعت رقعة فتوحه — يصطنع شيئًا فشيئًا سياسة توثيق صلات الود التي تُوحِّد بين اليوناني والبربري.

وإنما دفعه إلى فعله ذاك عدة دوافع؛ فمن جهة كان بديهيًّا أن جيوشه التي لم تبلغ حدًّا كبيرًا من الضخامة لم تكن لتستطيع أن تظل مسيطرة على مثل هذه الإمبراطورية الفسيحة بالقوة سيطرةً دائمة، بل كان لا بُدَّ لها في نهاية الأمر أن تعتمد على مرضاة الشعوب المفتوحة، ومن جهةٍ أخرى، لم يكن الشرق قد ألف أي ضرب من ضروب الحكم ما عدا حكومة الملك المقدس، وهو نوع من الحكم شعرَ الإسكندر أنه معَدٌّ بطبيعته خير إعداد لاصطناعه، أما هل آمن الإسكندر فعلًا بأنه إله، أو أنه اتخذ لنفسه مظاهر الألوهية لأغراضٍ سياسية، فذلك موضوع نتركه لعلماء النفس أن يقولوا فيه كلمتهم، ما دامت شواهد التاريخ لا تحسم في ذلك برأيٍ قاطع، ومهما يكن من أمر فلا شك في أنه اغتبط بما أبدت له مصر من مصانعةٍ حين أطلقت عليه خليفة الفراعنة، وما أبدته له فارس من مصانعة أيضًا حين لقَّبته بالملك العظيم، أما ضباطه المقدونيون — أو «الرفقاء» كما كانوا يُسمَّون — فقد وقفوا إزاءه موقف الأشراف في بلاد الغرب من ملكهم الدستوري؛ فأبوا أن يلقوا بأنفسهم أرضًا أمامه، وكانوا يتقدمون له بالنصح وبالنقد، حتى لو كان في ذلك خطر على حياتهم، واستطاعوا في لحظةٍ حرجة أن يتحكموا في تصرفاته، وذلك حين أرغموه أن يعود إلى أرض الوطن، وكان حينئذٍ قد بلغ السند، بدلًا من اعتزامه مواصلة السير بُغيةَ فتح الكنج. وأما المشارقة فقد كانوا ألْيَن عريكةً له من هؤلاء الضباط، ما دام يحترم لهم عقائدهم الدينية. ولم يكن احترام عقائدهم الدينية بالأمر العسير على الإسكندر؛ فكل ما يفعله في هذا السبيل هو أن يقول إن «أمون» أو «بل» هو نفسه «زيوس»، وأن يعلن نفسه ابنًا لله. ويلاحظ علماء النفس أن الإسكندر قد كان يمقت فليب، بل ربما كان على علم بمؤامرة اغتياله؛ إذ كان يود لو آمن فعلًا بأن أمه «أوليمبياس» — مثلها مثل سيدة من سيدات الأساطير اليونانية — قد عشقها إله عشقًا كان هو ثمرته؛ فسيرة حياة الإسكندر بلغت من الغرابة المعجزة حدًّا بحيث حُق له أن يظن أنه لا يفسر ذلك النجاحَ الهائل الذي لقيه، إلا أن يكون سليل أصل فيه عناصر الإعجاز.

لقد أخطأ اليونان خطأً فاحشًا حين أحسوا شعور السيادة على الشعوب البربرية، ولا شك في أن أرسطو قد عبَّر عن فكرتهم العامة في ذلك، حين قال إن أجناس الشمال مليئة بشعلة الحياة، وأجناس الجنوب متحضرة، واليونان وحدهم الذين يجمعون الطرفين؛ فشعلة الحياة تملؤهم، وهم في الوقت نفسه متحضرون، وأفلاطون وأرسطو كلاهما قد ذهبا إلى أنه من الخطأ أن يُتخذ من اليونان عبيد، لكن ذلك عندهما جائز بالنسبة للشعوب البربرية. وحاول الإسكندر — الذي لم يكن يونانيًّا خالصًا — أن يحطم هذا الشعور عند اليونان بالسيادة، فتزوج هو نفسه من أميرتين من الشعوب المتبربرة، وأرغم زعماء المقدونيين الذين معه أن يتزوجوا نساءً من أشراف فارس، ولا بُدَّ بالبداهة أن يكون المستعمرون من الذكور في المدن اليونانية الكثيرة التي أنشأها أكثر من المستعمرات الإناث؛ وإذَن فلا بُدَّ أن يكون رجاله المستعمرون هؤلاء قد نسجوا على منواله في الزواج من نساء الإقليم الذي يحدث لهم أن يكونوا فيه. وكانت نتيجة هذه السياسة أن تبين جليًّا لعقلاء الناس فكرةَ أن الجنس البشري وحدة لا تتجزأ، وأنه لم يعد الولاء القديم للدولة ذات المدينة الواحدة، ولا الولاء (بدرجةٍ أقل) للجنس اليوناني، بصالح للعصر الجديد. وتبدأ هذه النظرة الدولية في الفلسفة عند الرواقيين، لكنها تبدأ قبل ذلك في الحياة العملية؛ إذ تبدأ من الإسكندر، وكان من نتائجها تفاعل بين اليوناني والبربري؛ فتعلم البرابرة كثيرًا من علم اليونان، وتعلم اليونان كثيرًا من خرافة البرابرة. وهكذا أصبحت الحضارة اليونانية أقل يونانية في خصائصها حين انتشرت في مساحةٍ أوسع.

كانت الحضارة اليونانية في صميمها متعلقة بحياة المدينة، نعم كان كثيرٌ من اليونان يشتغلون بالزراعة طبعًا، لكن هؤلاء لم يسهموا إلا قليلًا في خصائص الثقافة الهلينية المميزة لها؛ فمنذ مدرسة ملطية وصاعدًا، كان اليونان البارزون في العلم والفلسفة والأدب، ممن يتصلون بالمدن التِّجارية الغنية، التي كثيرًا ما كان يحيط بها شعوب بربرية، ولم يكن اليونان هم أول من بدءوا في هذا الضرب من الحضارة، بل بدأه الفينيقيون، فاعتمدت صور وصيدا وقرطاجنة على العبيد في أداء العمل البدني في حدود بلادهم، كما اعتمدت على الجند المرتزقة في تسيير حروبهم، إنها لم تكن تعتمد — كما تفعل العواصم الكبرى اليوم — على سكان كثيرين يعيشون في الريف، ويكونون من نفس السلالة، ولهم نفس الحقوق السياسية، التي لسكان المدن، ولعل أقرب مثل نسوقه من الدنيا الحديثة لنصور به الحالة في العصر القديم، هو ما كان قائمًا في الشرق الأقصى إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وذلك أن سنغافورة وهونج كونج وشنغهاي وغيرها من مواني الصين

التي شملتها المعاهدة، كانت كلها جزرًا أوروبية صغيرة، كوَّن فيها الرجال البيض طبقةً تِجارية أرستقراطية تعيش على المجهود البدني الذي يبذله أبناء البلاد. أما في أمريكا الشمالية — شمال خط «ماسون-دكسن» — فلم يكن مثل هذا العمل البدني ميسورًا عند غير البيض، فاضطر هؤلاء أن يشتغلوا بالزراعة؛ ولهذا السبب تمكنت قبضة الرجل الأبيض من أمريكا الشمالية، في حين أن قبضته على الشرق الأقصى قد أصابها بالفعل كثيرٌ من الضعف، وقد تزول زوالًا تامًّا في غير عسر، ومع ذلك فثقافة الرجل الأبيض — خصوصًا ثقافته الصناعية — ستظل قائمة هناك بعد زواله، ونستطيع من هذا التشبيه أن نتصور موقف اليونان في الأجزاء الشرقية من إمبراطورية الإسكندر.

كان أثر الإسكندر على خيال الناس في آسيا قويًّا وطويل الأمد، وفيما يلي فاتحة «الجزء الأول من سِفر المقَّابين» الذي كُتِب بعد موته بقرونٍ طويلة، وهي فاتحة تصف سيرة الإسكندر:

«وبعد ما أتيح للإسكندر المقدوني بن فيليب، الذي خرج من بلاد شطييم Chettiim، أن يطمس دارا ملك الفرس والميديين، حكم هو مكانه، وقد حكَم اليونان أولًا، ثم شنَّ حروبًا كثيرة، وظفر بقلاعٍ قوية كثيرة، وذبح ملوك الأرض، وتغلغل بسيره حتى وصل إلى أطراف الأرض، وغنم المغانم من أممٍ كثيرة، وقد كانت الأرض قبله هادئة؛ ومن ثَم جاءه المجد، وملأ الغرور قلبه، وجمع حوله جيشًا قويًّا جبارًا، وحكم به الأقطار والأمم والملوك، الذين أصبحوا من توابعه، وبعد هذا كله أصابه المرض، وأدرك أنه دان من الموت، فنادى من حاشيته من كان شريفًا نشأ وتربى معه منذ الصغر، وقسَّم ملكه بينهم وهو لم يزل حيًّا.[١] وهكذا حكم الإسكندر اثني عشر عامًا ثم مات.»

وظل الإسكندر قائمًا في الديانة الإسلامية بطلًا أسطوريًّا، ولا يزال بعض رؤساء القبائل إلى يومنا هذا في جبال الهملايا يزعمون أنهم من سلالته،[٢] ولن تجد في الأبطال الذين لا شك في حقيقة وجودهم التاريخي بطلًا كان كما كان الإسكندر فرصة مواتية كل المواتاة لتحريك الخيال الأسطوري الشعري عند الناس.

[١] ليس هذا صوابًا من الوجهة التاريخية.

[٢] قد لا يكون ذلك صحيحًا الآن؛ إذ تلقى أبناء هؤلاء الذين كانوا يزعمون لأنفسهم هذا الزعم علومهم في مدرسة إبتن (مدرسة الخاصة في إنجلترا).

فلما مات الإسكندر، بُذلت جهود للمحافظة على وحدة إمبراطوريته، لكن أحد ابنَيه كان لا يزال رضيعًا، والآخر لم يكن قد وُلد بعد، وكان لكلٍّ من هذين الولدين مؤيدون، لكن الحرب الأهلية التي ترتبت على هذا الاختلاف بين المؤيدين انتهت بإبعادهما معًا، وأخيرًا تقسمت إمبراطوريتَه أسراتُ ثلاثةِ رجال من قُواده، وكان التقسيم على وجه التقريب هو أن ظفرت أسرة منها بالشطر الأوروبي من ملكه، وظفرت أخرى بالشطر الأفريقي، وظفرت الثالثة بالشطر الآسيوي، وآل الجزء الأوروبي في النهاية إلى سلالة أنتيجونوس، وجعل بطليموس الذي آلت إليه مصر الإسكندرية عاصمة ملكه، أما سليوكوس الذي انتزع آسيا بعد حروبٍ كثيرة، فقد كان في شغلٍ من حملاته الحربية بحيث لم يجعل لنفسه عاصمة ثابتة، غير أن أنطاكية أضحت في الأعوام التالية هي المدينة الرئيسة لأسرته المالكة.

ولم يدم البطالسة والسليوكيديون على سياسة الإسكندر في محاولته دمج ما هو يوناني بما هو بربري، وأقاموا حكوماتٍ طاغية، معتمدين فيها أول الأمر على ما بقي لهم من أبناء الجيش المقدوني بعد أن زِيدوا قوةً بمرتزقة من اليونان، واستطاع البطالسة في مصر أن ينشروا الهدوء نوعًا ما. أما آسيا فقد شهدت قرنين مضطربين بالحروب الناشبة بين أفراد الأسرة المالكة، التي لم تنتهِ إلا بالغزو الروماني، وحدث إبَّان هذين القرنين أن غزا البارثيون Parthians فارس، وازدادت عزلة اليونان في بكتيريا Bactrian Greeks شيئًا فشيئًا.

فقد كان عليهم ملك في القرن الثاني قبل الميلاد (وهو القرن الذي أعقبه انحلالهم انحلالًا سريعًا) هو الملك «مناندر» الذي كان ملكه فسيحًا في الهند، ولا يزال بين أيدينا محاورتان دارتا بينه وبين حكيمٍ بوزي، مكتوبتان باللغة البالية، ولبعضهما ترجمة صينية، ويظن «الدكتور تاون» أن أولى هاتين المحاورتين مستمدة من أصلٍ يوناني، لكن الثانية التي تنتهي باعتزال مناندر عرشه واعتناقه البوذية، لا شك في أنها لم تستمد من أصلٍ يوناني.

كانت الديانة البوذية إذ ذاك في عنفوانها تعمل على هداية الناس، وقد سجَّل «أشوكا» (٢٦٤–٢٢٨) — وهو الملك البوذي الذي أمعن في البوذية حتى أصبح من أوليائها القديسين — سجَّل في نقشٍ لا يزال بين أيدينا، أنه أرسل الرسل إلى الملوك المقدونيين جميعًا: «وهذا — في رأي جلالته — أبلغ ما بلغه من نصر — النصر عن طريق القانون، وهذا القانون هو ما أقامه جلالته في أجزاء ملكه وفي الممالك المجاورة أيضًا، التي تبعد

ستمائة فرسخ؛ فقد بلغ بها حيث يسكن الملك اليوناني أنطاكيوس، ثم جاوز ذلك حتى وصل إلى حيث يقيم الملوك الأربعة، وهم: بطليموس وأنتيجانوس وماجاس والإسكندر … وكذلك نشره في حدود ملكه بين اليونانيين[3]» (يعني يونان بنجاب)، ولكن ليس بين أيدينا لسوء الحظ مُدوَّن غربي بوصف هذه البعثات التبشيرية.

وكان الأثر الهليني أعمق بكثير في بابل منه في الهند؛ فقد أسلفنا القول بأن العالم الوحيد في العصور القديمة الذي تبع أرسطرخس من أهل ساموس، في أخذه بالنظام الكوبرنيقي في الفلك، هو سليوكوس من سليوكيا على نهر دجلة، وقد ازدهر اسمه حوالي ١٥٠ق.م. وينبئنا «تاستوس» أن سليوكيا في القرن الأول الميلادي، لم تكن قد نكصت على أعقابها إلى طرائق العيش الهمجية التي كان يعيش بها البارثيون، بل لبثت محتفظة بالنُّظم الاجتماعية التي وضعها سليوكوس[4] مؤسسها من اليونان، ففيها ما يشبه مجلس الشيوخ، وقوامه ثلاثمائة مواطن يُختارون لثروتهم أو لحكمتهم، وكذلك كان للشعب نصيبه من سلطة الحكم.[5] وباتت اليونانية هي لغة الأدب والثقافة في أرجاء ما بين النهرين، وفيما يقع إلى الغرب منها، ولبثت كذلك حتى الفتح الإسلامي.

وتأثرت سوريا (ما عدا أرض الميعاد اليهودية) تأثرًا شاملًا كاملًا في مدنها بالأثر الهليني، من حيث اللغة والأدب، أما سكان الريف الذين كانوا أكثر محافظة على القديم، فقد أبقوا على العقائد الدينية واللغات التي تعودوها.[6] وكان للمدن اليونانية على ساحل آسيا الصغرى تأثيرٌ دامَ قرونًا قبل ذلك، في جيرانها من البرابرة، ثم زاد هذا التأثير بالفتح المقدوني، وقصة هذا الصراع ممتعةٌ غاية الإمتاع، مخالِفةً في ذلك كل ما يتصل بالإمبراطورية المقدونية. وسأتناول هذا الجانب فيما بعد، حين أتناول نشأة المسيحية ومراحل نموها، فلم يصادف التأثير اليوناني في أي مكانٍ آخر مِثلَ ما صادفه لدى اليهود من مقاومةٍ عنيدة.

ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الثقافة الهلينستية، وجدنا ألمع نجاح في القرن الثالث قبل الميلاد، قد اجتمع لمدينة الإسكندرية، فلم تتعرض مصر للحروب بمثل ما

[3] مُقتبَسة من كتاب «أسرة سليوكوس» لمؤلفه Bevan، ج١، ص٢٩٨، هامش.

[4] سليوكوس الملك، لا الفلكي.

[5] أنباء التاريخ، ج٦، فصل ٤٢.

[6] انظر كتاب «تاريخ كيمبردج القديم»، ج٧، ص١٩٤–١٩٥.

تعرضت لها الأجزاء الأوروبية والآسيوية من ملك المقدونيين، وكانت الإسكندرية في موقفٍ غاية في الامتياز بالنسبة للتجارة، وكان البطالسة يرعون الحركة العلمية، واستقدموا لعاصمتهم عددًا كبيرًا من خيرة رجال العصر، حتى لقد أصبحت الرياضة — ولبثت كذلك حتى سقوط روما — علمًا إسكندريًّا إلى حدٍّ كبير. نعم قد كان أرشميدس من صقلية، وكان ينتمي إلى الجزء الوحيد من أجزاء العالم الذي ظلت فيه الدولة ذات المدينة الواحدة المعروفة لدى اليونان محتفظة باستقلالها، لكنه هو كذلك كان قد درس في الإسكندرية، وكان «إراتوستنيز» هو الأمين الأول لمكتبة الإسكندرية المشهورة. وهكذا استطاع علماء الرياضة والطبيعة المتصلون بالإسكندرية قليلًا أو كثيرًا، إبان القرن الثالث قبل المسيح، أن يُظهروا من الكفاءة ما أظهره أي رجل من اليونان خلال القرون السالفة لعهدهم، وأنتجوا في علومهم نتائج لها من الأهمية ما للنتائج التي وصل إليها العلماء اليونان، لكنهم لم يكونوا — كما كان أسلافهم — رجالًا اتخذوا مجال العلوم كلها مجالًا لكلٍّ منهم، وجعلوا ينشرون فلسفاتٍ تشمل الكون كله، بل كانوا متخصصين بمعنى التخصص في العصر الحديث؛ فإقليدس وأرسطرخس وأرشميدس وأبولونيوس قد كفاهم أن يكونوا رياضيين، ولم يطمحوا في مجال الفلسفة إلى منزلة الابتكار الأصيل.

وكان التخصص من سمات العصر في كل فروع المعرفة، لا في عالم البحث العلمي وحده، بعد أن كانت الحال غير ذلك في المدن اليونانية الحاكمة لنفسها بنفسها إبان القرنين الخامس والرابع؛ ذلك أن الرجل في ذلك العهد كان يفرض فيه أنه قادرٌ على كل شيء، فهو مستعدٌّ أن يكون — حسب اختلاف الحالات الناشئة — جنديًّا وسياسيًّا ومُشرِّعًا وفيلسوفًا؛ فعلى الرغم من أن سقراط كان يكره السياسة، إلا أنه لم يستطِع أن يجتنب اشتباكه في المنازعات السياسية، وكان في شبابه جنديًّا، كما كان باحثًا في العلم الطبيعي (على الرغم من إنكاره ذلك في «الدفاع»). وحيثما وجد بروتاجوراس فراغًا بعد تعليمه مبادئ الشك للشبان الأرستقراطيين الذين يبحثون لأنفسهم عن آخر ما وصل إليه الفكر، كان يشغل ذلك الفراغ بسنه قانونًا لـ «ثوريي». وكذلك كانت لأفلاطون محاولات في السياسة، ولو أنها محاولات مُنيت بالفشل. وفي الأوقات التي لم يكن فيها زينوفون مشتغلًا بالكتابة عن سقراط، ولا مشتغلًا بالظهور بمظهر السيد من سادة الريف، كان يملأ فراغه باشتغاله قائدًا من قادة الجيش، وحاوَل علماء الرياضة من الفيثاغوريين أن يظفروا لأنفسهم بحكومة المدن، وكان الواجب محتومًا على كل فردٍ أن يكون من المحلفين، وأن يؤدي غير ذلك من الواجبات العامة الأخرى، لكن هذا كله تغيَّر في القرن الثالث.

نعم لبثت الحياة السياسية قائمة في الدول القديمة ذوات المدينة الواحدة، إلا أنها سياسة باتت إقليمية لا أهمية لها؛ إذ كانت اليونان عندئذٍ قد خضعت لسيادة الجيوش المقدونية، وكانت المنازعات الخطيرة في سبيل القوة قائمة بين الجنود المقدونيين أنفسهم. ولم تكن تلك المنازعات قائمة على مبادئ نظرية، بل كان كل اهتمامها توزيع البلاد بين المغامرين المتنافسين؛ فإذا ما عرض لهؤلاء الجنود الذين لم يصيبوا من العلم إلا مقدارًا قليلًا — على تفاوتهم في هذا المقدار الضئيل — إذا ما عرضت لهؤلاء أمور تمسُّ إدارة الحكم أو الموضوعات الفنية، استخدموا فيها إخصائيين من يونان، مثال ذلك ما تم في مصر من عملٍ رائع في مسألة الري والصرف، لقد كان منهم الجنود، والإداريون، والأطباء، والرياضيون، والفلاسفة، لكن لم يكن منهم فرد واحد جمَع في شخصه كل هذه الأشياء دفعةً واحدة.

كان العصر عصرًا يتيح لمن عنده مال ولم يكن راغبًا في قوة الجاه، أن يستمتع بحياته إلى درجةٍ بعيدة — على افتراض أنه قد لبث بمنجاة من جيوش المغيرين، كذلك كان في وسع رجال العلم الذين احتضنهم أميرٌ من الأمراء، أن يتمتعوا بقدرٍ كبير من حياة الترف، على شرط أن يكونوا بارعين في الرياء، ولا يمانعوا في أن يكونوا موضوعًا للنكات الملكية الغاشمة، غير أن الأمن لم يعرف إلى ذلك العصر سبيلًا؛ فقد تحدُث داخل القصر الملكي ثورة تطيح بالأمير الذي يعيش في كنفه ذلك الحكيم المرائي، أو قد يغير المغيرون على المسكن الأنيق للرجل الغني فينزلون به الخراب، أو قد يفيق الإنسان فإذا مدينته قد سُلبت سلبًا في تيار الحروب المتصل؛ فلا عجب أن نرى الناس في مثل هذه الأحوال قد ركنوا إلى عبادة «الحظ»؛ إذ لم يكن في مجرى الأمور الإنسانية ما يدل على السير بمقتضى العقل، فمن ألحَّت عليه الرغبة في أن يجد نظامًا عقليًّا، انطوى على نفسه، واعتزم — كما اعتزم الشيطان في قصيدة «ملتن» أن يجعل:

العقل مجالًا لنفسه؛ ففي حدود نفسه
يستطيع أن يجعل من الجنة جحيمًا، ومن الجحيم جنة.

فإذا استثنيت مغامرات الباحثين عن صالح أنفسهم، وجدت أنه لم يعد هناك حافز يحفز الناس على الاهتمام بالشئون العامة؛ فبعد الفترة اللامعة التي سطعت فيها غزوات الإسكندر، أخذ العالم الهلينستي يغوص في حالةٍ من الفوضى، لافتقاره إلى حاكمٍ مستبد له من القوة ما يمكنه من أن يصون لذلك العام سياسة مستقرة البناء، أو إلى مبدأ له من قوة التأثير ما يخلق به تماسكًا اجتماعيًّا بين الناس؛ فقد برهن الذكاء اليوناني على

عجزه التام حين واجهته المشكلات السياسية الجديدة؛ إذ كان الرومان بغير شك ذوي بلادة ذهنية وقسوة وحشية بالقياس إلى اليونان، إلا أنهم قد خلقوا النظام على أقل تقدير، وإن كانت الفوضى القديمة التي سارت أيام الحرية مقبولة، فما ذاك إلا لأن كل فرد من أبناء المدينة قد أخذ بنصيب منها. أما الفوضى المقدونية الجديدة التي فرضها الحكام العاجزون فرضًا على الشعب، فقد كانت ممقوتةً أشد المقت؛ إذ كانت أشد مقتًا عند الناس مما تلاها من خضوع لروما.

وكان يشيع بين الناس سخطٌ اجتماعي وخوف من الثورة، وانخفضت أجور العمال والأحرار. وقد يكون ذلك راجعًا إلى منافسة العبيد الذين جيء بهم من المشرق، وفي الوقت نفسه ارتفعت أثمان ضروريات الحياة، فترى الإسكندر — عند مستهل قيامه بمغامراته — يجد من وقته الفراغ الذي يعقد فيه المحالفات التي قصد بها أن يظل الفقراء في مكانهم من المجتمع؛ ففي المحالفات التي تم عقدها سنة ٣٣٥ بين الإسكندر وبين دول عصبة كورنثة، وُضعت شروط يلزم بمقتضاها أن يتخذ مجلس تلك العصبة مع ممثل الإسكندر الإجراءات الضرورية التي تمنع في كل بلاد العصبة وقوعَ مصادرة للأملاك الخاصة، أو تقسيم للأراضي، أو إلغاء للدَّين، أو تحرير للعبيد من أجل الثورة على النظام القائم.[٧] وكانت المعابد في العالم الهلينستي بمناسبة أصحاب المصارف؛ لأنها هي التي كانت تمتلك رصيد الذهب، وتضبط حركة القروض، وحدث في الشطر الأول من القرن الثالث أن أقرض معبد أبولو في ديلوس قروضًا بفائدةٍ قدرها عشرة في المائة، وكانت نسبة الربح قبل ذلك أعلى من هذا القدر.[٨]

ولا بُدَّ أن قد أتيح للعمال الأحرار الذين وجدوا أجورهم غير كافية لتغطية الضرورات نفسها، أن يظفروا لأنفسهم بأعمال في الجيش كجندٍ مرتزقة، ذلك أن كانوا بعدُ في شبابهم وقوتهم. نعم، إن حياة الجندي من المرتزقة قد كانت بغير شك مليئةً بالصعاب والأخطار، لكنها كانت إلى جانب ذلك مليئة بمنافذ الأمل؛ فقد يقع لهؤلاء الجنود أن ينهبوا مدينةً شرقيةً غنية، وقد تسنح لهم فرصة عصيان يعود عليهم بربح؛ إذ لا بُدَّ أن قد كان من

[٧] «المشكلة الاجتماعية في القرن الثالث»، تأليف W. W. Yarn، وهو فصل من كتاب «العصر الهلينستي» كتبه مؤلفون عدة، طبعة كيمبردج ١٩٢٣م، وهذا الفصل غاية في الإمتاع، ويحتوي على كثيرٍ من الحقائق التي لا تجدها مُيسَّرة في أي كتابٍ آخر.

[٨] نفس المرجع.

الخطر الداهم لقائد جيش أن يحاول تسريح جيشه، ثم لا بُدَّ أن كان ذلك أحد الأسباب التي جعلت الحروب في اتصالٍ يكاد لا ينقطع.

وظلت الروح الوطنية القديمة قائمة في المدن اليونانية القديمة كما كانت قبلُ على وجه التقريب. أما المدن الجديدة التي أسَّسها الإسكندر — ولا نستثني الإسكندرية منها — فلم تكن فيها مثل تلك الروح، لقد كانت المدينة الجديدة في الأزمان السابقة لعهد الإسكندر، تنشأ دائمًا على أيدي مستعمِرين يتألفون من فريق جاء مهاجرًا من مدينةٍ واحدة قديمة، فكانت المدينة الجديدة تظل على صلات بالمدينة الأصلية؛ إذ تربطها بها روابط العاطفة، ومثل هذه العاطفة يدوم أبدًا طويلًا، كما يتبين — مثلًا — من تأثير النشاط السياسي الذي أيَّدته لامبساكوس في هلزبونت سنة ١٩٦ق.م. فهذه المدينة كانت مهدَّدة بالخضوع للملك السليوكوسي أنطاكيوس الثالث، وقرَّرت أن ترفع أمرها إلى روما تطلب منها الحماية، وأرسلت لذلك وفدًا، لكن هذا الوفد لم يذهب إلى روما مباشرة، بل أخذ سَمْته أولًا إلى مرسيليا على الرغم مما بين البلدَين من مسافةٍ بعيدة؛ وذلك لأن مرسيليا كانت مثل لامبساكوس مستعمَرةً لفوقيا، فضلًا عن أنها مدينة مُقرَّبة إلى قلوب الرومان؛ فلما استمع أهل مرسيليا إلى خطبةٍ ألقاها رسول لامبساكوس، اعتزموا على الفور إرسالَ بعثة سياسية من عندهم إلى روما لتؤيد مَطالب المدينة التي تنزل من مدينتهم منزلة الأخت. وكذلك أخذ الغال المقيمون داخل البلاد وراء مرسيليا بنصيب في الأمر، فأرسلوا خطابًا إلى بني جِلدتهم في آسيا الصغرى، وأعني الغالاتيين، يوصونهم بالوقوف موقف الود من لامبساكوس، وبطبيعة الحال فرِحت روما بهذه الذريعة التي تتذرع بها للتدخل في شئون آسيا الصغرى، واستطاعت لامبساكوس أن تحتفظ بحريتها بفضل تدخل روما في الأمر، إلى أن أصبحت تلك الحرية غير متفقة مع مصالح الرومان.[٩]

وأطلق حكام آسيا على أنفسهم — بوجهٍ عام — اسم «أصدقاء هليني»، وربطوا أواصر الصداقة بينهم وبين المدن اليونانية القديمة، بمقدار ما سمحت بذلك السياسة والضرورات الحربية، ورغبت المدن، بل وطالبت بما جعلته حقًّا من حقوقها (كلما استطاعت إلى ذلك سبيلًا)، وهو أن تقوم فيها حكومة ذاتية ديمقراطية، وأن تزول عنها الجزية، وأن تتحرر من الحامية الملكية. وكانت هذه المدن جديرة بأن تُسترضى؛ لأنها كانت غنية، وكان في مقدورها أن تمد الجيش بالمرتزقة، وكان لكثيرٍ منها ثغورٌ هامة،

[٩] كتاب «أسرة سليوكوس» لمؤلفه Bevan، ج٢، ص٤٥–٤٦.

لكنها إذا ما انحازت إلى الجانب الخطأ في حربٍ أهلية عرَّضت نفسها للغزو الصريح. وعلى وجه الإجمال كانت أسرة السليوكوسيين وغيرها من الأُسر المالكة التي نشأت تدريجًا، تُعامِل تلك المدن معاملةً سمحة، إذا استثنينا حالات قليلة.

وعلى الرغم من أن المدن الجديدة كانت تتمتع بقسطٍ من الحكومة الذاتية، إلا أنها لم تكن لها التقاليد التي كانت للمدن الأقدم منها، ولم يكن أبناؤها متجانسين في أصولهم، بل جاءوها من شتى نواحي اليونان، وكان معظمهم من المغامرين؛ فهم يشبهون أولئك الذين استقر بهم المُقام في جوهانزبرج، ولم يكونوا مهاجرين في سبيل الدين، كالمستعمرين من اليونان الأولين، أو كالرُّوَّاد الذين هاجروا إلى ولاية إنجلترا الجديدة، وترتَّب على ذلك أنه لم تستطِع مدينة واحدة من مدن الإسكندر أن تكون وحدة سياسية قوية، وكان ذلك في صالح حكومة الملك، لكنه كان ضعفًا إذا نظرنا إليه من وجهة انتشار الروح الهلينية.

كان تأثير الديانة والخرافة غير اليونانيتين في العالم الهلينستي سيئًا على وجه التغليب، لا على وجه التعميم؛ لأنك قد تجد حالاتٍ تدل على غير ذلك؛ فقد كان لليهود والفرس والبوذيين ديانان لا شك إطلاقًا في أنها كانت أسمى من العقيدة الشائعة بين اليونان في تعدد الآلهة، ولو درسها خيرة فلاسفة اليونان لاستفادوا من دراستها، لكن شاء سوء الحظ أن يتأثر خيال اليونان أبلغ الأثر بالبابليين والكلدانيين؛ فأول ما يقدمه هؤلاء هو تاريخ أسلافهم الذي هو من خلق أوهامهم، فقد عادوا بمدوَّناتهم الكهنوتية آلاف السنين، وزعموا أنهم يستطيعون أن يرجعوا بأصولهم إلى آلافٍ أخرى من السنين، ثم كان لهم بعد ذلك حكمة حقيقية؛ إذ كان في مقدور البابليين أن يتنبَّئوا على وجه التقريب بالكسوف والخسوف، بل أن استطاع اليونان ذلك بزمنٍ طويل، لكن هذه الأشياء لم تكن أكثر من مبررٍ يمهد السبيل لأن يفتح اليونان صدورهم لما يتلقَّونه من ثقافة تلك البلاد، وأما الذي تلقَّوه فعلًا فمعظمه تنجيم وسحر. ويقول الأستاذ جلبرت مري: «لقد وقع التنجيم على العقل الهلينستي كما يقع المرض الجديد على سكان جزيرة نائية، فيصف ديودورس قبر أوزيمانديا بأنه مغطًّى بالرموز الفلكية، ويُشبِهه في ذلك قبر أنطاكيوس الأول الذي كشف عنه في كوماجيني، وكان من الطبيعي للملوك أن يؤمنوا بأن النجوم كانت تلحظ أفعالهم، لكن سرعان ما انتقلت هذه العدوى إلى سائر الناس.»[١٠]

[١٠] كتاب «خمس مراحل في الديانة اليونانية»، هي ١٨٧–١٨٨.

والظاهر أن أول من علَّم التنجيم لليونان في عهد الإسكندر رجلٌ كلداني اسمه بروسوس الذي اتخذ «كوس» مكانًا لتعليمه، الذي «فسربلْ» كما يقول سنكا. ويقول الأستاذ مري: «لا بد أن يكون معنى ذلك أنه ترجم إلى اليونانية «عين بل»، وهي رسالة مدوَّنة على سبعين لوحة وُجدت في مكتبة أشور بانيبال (٦٨٦–٦٢٦ق.م.) لكنها كانت قد نُظمت تمجيدًا لـ «سارجون الأول» في عام من الألف الثالث قبل الميلاد (نفس المرجع، ص١٧٦).

ولقد آمنَت الكثرة الغالبة من خيرة الفلاسفة — كما سنرى — بالتنجيم. ولما كان التنجيم يزعم إمكان التنبؤ بالمستقبل، فقد اقتضى إيمان الفلاسفة به اعتقادهم في الضرورة أو القدر، وهو اعتقاد جاء مُعارِضًا للعقيدة الشائعة عندئذٍ في سيادة الحظ، ولا شك أن معظم الناس آمنوا بالقدر والحظ معًا، ولم يلاحظوا أبدًا ما في ذلك من تناقض.

وكان لا بُدَّ لهذه الفوضى الضاربة أن تنتهي إلى انحلالٍ خلقي، وألا تقتصر على إضعاف القدرة الفكرية، فإن العصور التي يسودها القلق أمدًا طويلًا قد لا تتعارض مع أسمى درجات القداسة في قلةٍ قليلة من الناس، إلا أنها تتنافى مع فضائل الحياة اليومية كما يعيشها المواطنون ذوو المكانة المحترمة في المجتمع؛ فقد يظهر أن لا فائدة من الادخار إذا كان من المحتمل أن يتبدد كل ادخارك غدًا، وأن لا فائدة من الأمانة إذا كان من تؤدي الأمانة من أجله لا يتردد في «النصب» عليك، وأن لا فائدة من التمسك القوي بالرأي إذا لم يكن لأي رأيٍ أهمية، ولا فرصة قد تسنح له (الرأي) فينتصر ويسود، وأن لا فائدة من الحجة تُقيمها تأييدًا للصدق في القول، حين يستحيل احتفاظك بالحياة أو بالمال إلا بالمراوغة الماكرة؛ فالرجل الذي لا يرى مصدرًا للفضيلة سوى الحكمة الدنيوية الخالصة، سينقلب في عالم كهذا مُغامرًا لو وجد في نفسه الشجاعة لذلك، فإن لم يجدها التمس مكانًا مغمورًا يساير فيه تيار الحوادث مُحصَّنًا بجبنه.

ويقول مناندر الذي ينتمي إلى هذا العصر:

لقد عرفت رجالًا كثيرين
لم يكونوا بطبعهم أوغادًا،
فأصبحوا كذلك رغم أنوفهم، بما صادفوه من جَدٍّ عاثر.

ولو استثنيت من أهل القرن الثالث قبل الميلاد نفرًا قليلًا ممتازًا، وجدت هذه الأبيات تلخص النزعة الخُلقية لذلك العصر، بل إنه حتى هذه الفئة القليلة، قد حل الخوف في نفوسهم محل الأمل، وكانت الغاية من الحياة أقرب إلى أن تكون فرارًا من الحظ السيئ

منها إلى أن تكون فعل خير إيجابيًّا، «وعندئذٍ تتراجع الميتافيزيقا إلى الوراء، ويصبح للأخلاق — التي أصبحت فردية — المكانة الأولى، ولم تعد الفلسفة شعلة من نار يهتدي بها فئة قليلة من الباحثين عن الحقيقة الذين لا يتصفون بمضاء العزيمة، بل أضحت الفلسفة أقرب شبهًا بعربة الإسعاف، تسير في مؤخرة المعركة القائمة من أجل البقاء، وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى.»[١١]

[١١] راجع «C. F. Angus في تاريخ كيمبردج القديم»، ج٧، ص٢٣١. والقطعة التي اقتبسناها عن مناندر مأخوذة أيضًا من نفس الفصل.

الفصل السادس والعشرون

الكلبيون والمتشككون

يختلف نوع العلاقة التي تربط الممتازين عقليًّا بمجتمعهم المعاصر اختلافًا كبيرًا من عصر إلى عصر؛ ففي بعض العصور السعيدة الحظ، كان هؤلاء الممتازون عقليًّا — على وجه الإجمال — في توافقٍ مع بيئتهم، لكنهم كانوا على ثقةٍ كبيرة بأن مقترَحاتهم ستصادف صدرًا رحبًا، ثم كانوا لا يمقتون العالم الذي وجدوا أنفسهم بين ظهرانَيه، حتى ولو بقي ذلك العالم بغير إصلاح. وفي عصورٍ أخرى، كان الممتازون عقليًا ثائرين على ما حولهم، يعتبرون أن الضرورة تتطلب بعض التغيرات فيما هو كائن، ويتوقعون أن تتم هذه التغيرات في المستقبل القريب، بفضل نشرهم الدعوة لها مضافًا إلى عوامل أخرى. وفي عصور من نوعٍ ثالث، كان هؤلاء الممتازون عقليًّا ييئسون من العالم، ويُحسون أنه على الرغم من أنهم هم أنفسهم يعلمون ماذا ينقص المجتمع من الحاجات، فليس ثَمة أمل في سد ذلك النقص، ومثل هذه الحالة النفسية سرعان ما تعمق في نفس صاحبها إلى درجةٍ أشد من درجات اليأس، بحيث يعد الحياة على الأرض شرًّا في أساسها، ولا يجد أملًا في الحياة الآخرة، أو في ضربٍ من ضروب التناسخ الصوفي.

وفي بعض العصور ترى هذه الوجهات من النظر جميعًا قد قامت جنبًا إلى جنب، اتخذها أفراد مختلفون من أبناء العصر الواحد، فانظر مثلًا إلى الشطر الأول من القرن التاسع عشر، تجد «جيته» مستريح النفس، و«بنثام» مصلحًا، و«شلي» ثائرًا، و«ليوباردي» متشائمًا، لكن معظم العصور كان يسودها نغمة واحدة تعمُّ كبار كُتابها أجمعين؛ فقد كان هؤلاء في إنجلترا مستريحي النفس في عهد اليصابات وفي القرن الثامن عشر، وفي فرنسا أصبحوا ثوريين فيما يقرب من عام ١٧٥٠م، وفي ألمانيا تراهم متحمسين للروح الوطنية منذ ١٨١٣م.

وفي الفترة التي سادت فيها الكنيسة، وهي تمتد من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، كان ثَمة صراع بين ما يؤمن به الناس من الوجهة النظرية، وبين ما

يُحسونه إحساسًا عمليًّا؛ فالدنيا — من الوجهة النظرية — وادٍ يسيل بالعَبَرات، هي إعداد تكتنفه ألوان المحن، يستعد به الإنسان لعالمٍ آخر. أما من الوجهة العملية، فلم يسَع مؤلفي الكتب — وقد كانوا من رجال الكنيسة وحدهم تقريبًا — إلا أن يُحسوا الغبطة لما للكنيسة من قوة، ووجدوا الفرصة سانحة لنشاطٍ جم فيما اعتقدوا أنه نافعٌ لهم، وعلى ذلك فقد كانت لهم عقلية الطبقة الحاكمة، لا عقلية أناس شعروا كأنما هم منفيُّون في عالمٍ غريب عنهم، هذا جانب واحد من الثنائية العجيبة التي تسري خلال العصور الوسطى كلها، وسبب ذلك هو أن الكنيسة — على الرغم من أنها قائمة على أساس من العقائد الخاصة بعالمٍ آخر — كانت أهم مؤسسة تمسُّ دنيا الحياة اليومية.

هذا الإعداد النفسي للعالم الآخر، الذي تتصف به المسيحية، يبدأ منذ العصر الهلينستي، وهو مرتبط بزوال الدولة ذات المدينة الواحدة؛ فلئن جاز للفلاسفة اليونان حتى عهد أرسطو، أن يتذمروا من هذا أو من ذاك، إلا أنهم على وجه الجملة لم يكونوا يائسين من العالم، ولا هم أحسوا بعجزهم في دنيا السياسة. نعم إنهم قد ينتمون أحيانًا إلى حزبٍ منهزم، لكنهم في هذه الحالة لم يعدوا هزيمتهم إلا نتيجة لتقلبات الصراع في الحياة، لا نتيجة لقضاءٍ محتوم على أصحاب الحكمة أن يكونوا بغير حول ولا قوة. وحتى أولئك الذين هاجموا عالم الظواهر، والتمسوا سبيلًا للفرار في التصوف، مثل فيثاغورس، ومثل أفلاطون في بعض حالاته النفسية، قد كان لهم خطط عملية حاولوا بها أن يقلبوا الطبقات الحاكمة إلى جماعات من القديسين والحكماء؛ فلما انتقلت القوة السياسية إلى أيدي المقدونيين، كان طبيعيًّا أن يتنحَّى الفلاسفة اليونان عن السياسة، وأن يزدادوا إمعانًا في تكريس أنفسهم لبحث مشكلة حياة الفرد كيف يجب أن تكون التماسًا للخلاص، إنهم لم يعودوا يسألون: كيف يمكن للناس أن يخلقوا دولةً فاضلة؟ وإنما جعلوا يسألون: كيف يمكن للناس أن يكونوا ذوي فضيلة في عالم الرذيلة، أو سعداء في عالمٍ من الشقاء؟ نعم إن هذا التحول لم يكن سوى تحول في درجة الاهتمام، لا في نوع الاهتمام؛ فقد ألقى مثل هذه الأسئلة قبل ذلك، والرواقيون المتأخرون قد عادوا من جديدٍ فشغلوا أنفسهم حينًا من الدهر بشئون السياسة — سياسة روما لا سياسة اليونان — لكنه تحول — مع ذلك — حقيقي، فلو استثنينا الفترة الرومانية في حياة الرواقية إلى حدٍّ ما، وجدنا نظرة أولئك الذين كانوا جادين في فكرهم وشعورهم، قد أخذت تزداد في ذاتيتها وفوديتها، حتى جاءت المسيحية آخر الأمر فأخرجت إنجيلًا للخلاص الفردي، كان مصدر إلهام يحرك الحماسة في نفوس المبشرين، وأساسًا بُنيت عليه الكنيسة، وإلى أن تم هذا لم يكن

الفيلسوف يجد أمامه مؤسسة منظمة يستطيع أن ينضم إليها بكل قلبه؛ ولذلك لم يكن ثَمة مخرج يكفيه لينفس عن طريقه ما يشعر به من حبٍّ للنفوذ حبًّا مشروعًا؛ ولهذا السبب كان فلاسفة العصر الهلينستي أضيق نطاقًا في صفاتهم البشرية، ممن عاشوا في العصر الذي كانت فيه الدولة ذات المدينة الواحدة ما تزال قائمة، توحي في نفوس الناس بالولاء لها، إن الفلاسفة في العصر الهلينستي لم يزالوا يفكرون؛ لأنهم لا يسعهم سوى أن يفكروا، لكن هيهات لهم أن يظنوا بأن تفكيرهم سيؤتي ثمرته في دنيا الحياة العملية.

وقامت في نحو العصر الذي ظهر فيه الإسكندر أربع مدارس للفلسفة، أشهرها اثنتان هما الرواقيون والأبيقوريون، سنجعلها موضوع الحديث في فصولٍ تالية، وسنتناول في هذا الفصل الكلبيين والمتشككين.

وأولى هاتين المدرستين تستمد أصولها — خلال مؤسسها ديوجنيز — من أنتستنيز، وهو تلميذ لسقراط، سابق في العمر لأفلاطون بنحو عشرين عامًا، وشخصية أنتستنيز تستوقف النظر، وهي في بعض جوانبها أقرب إلى تولستوي، فإلى أن مات سقراط كان يحيا في وسطٍ أرستقراطي بين زملائه من أتباع سقراط، ولم يُبدِ أية علامة تدل على خروجه على الأوضاع المألوفة، لكن حدث شيء — لعله هزيمة أثينا، أو لعله موت سقراط، أو لعله كراهية للشقشقة اللسانية التي دارت فيها الفلسفة — دفعه، حين لم يعد شابًّا، إلى ازدراء الأشياء التي كان يجعل لها قيمة كبيرة فيما مضى، ولم يعد يريد لنفسه شيئًا إلا الفضيلة الساذجة، واختلط بالعمال وارتدى ثوبًا من نوع ثيابهم، وأخذ نفسه بالتبشير في الهواء الطلق بأسلوبٍ يستطيع أن يفهمه من لم يتلقَّ علمًا، وذهب إلى أن كل ضروب الفلسفة التي تَدِق معانيها، لا قيمة لها، فما يمكن معرفته إطلاقًا لا بُدَّ أن يستطيع فهمه الرجل الساذج، وآمن بـ «العودة إلى الطبيعة» وذهب في إيمانه هذا شوطًا بعيدًا، ولم يرَ ضرورة لقيام حكومة، أو لملكيةٍ فردية، أو لنظام الزواج، أو لعقيدةٍ دينية مستقرة الأسس، وهاجم أتباعه نظام الرق، أو ربما كان هو نفسه الذي هاجم ذلك النظام، ولم يكن زاهدًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، إلا أنه ازدرى الترف واحتقر كل عناء يُبذل في سبيل الحصول على اللذائذ الحسية المصطنَعة، ومن أقواله: «إني لأُوثر الجنون على الشعور بالنشوة.»[١]

[١] انظر: Benn، ج٢، ٤، ٥؛ وانظر Murray في كتابه «المراحل الخمس»، ص١١٣–١١٤.

وجاء ديوجنيز ففاق أستاذه أنتستنيز في الشهرة، وديوجنيز هذا «شابٌّ من سينوبي على نهر يوكسين لم يحبه [أنتستنيز] عند النظرة الأولى، وهو ابن رجل ساءت سمعته، يشتغل بتبديل العملة، وكان قد أرسل إلى السجن لتزييفه في قطع النقود، فأمر أنتستنيز هذا الغلام أن يذهب بعيدًا عنه، لكن الغلام لم يُنصت إلى أمره، فضربه بعصاه، لكن الغلام لم يتحرك، إن الغلام يريد لنفسه «الحكمة»، وقد رأى أن أنتستنيز لديه من الحكمة ما يعطيه لمن أراد، إن غايته في الحياة أن يصنع ما قد صنعه أبوه، وهو «تزييف العملة»، لكنه سيصنع ذلك على نطاقٍ أوسع جدًّا مما صنع أبوه، فهو يريد أن يزيِّف كل ضروب العملة السائدة في العالم، فكل طابعٍ قائم بين الناس يبدو في عينيه باطلًا، هؤلاء الناس الذين قد طُبعوا بطابع القُواد والملوك، وهذه الأشياء التي طُبعت بطابع الشرف والحكمة والسعادة والثراء، كل هذه سُكَّت من معدنٍ خسيس، وضُربت عليها نقوش كاذبة.»[٢]

واعتزم أن يعيش كما يعيش الكلب؛ ومن ثَم سُمي بالكلبي، ونبذ كل الموضوعات التقليدية، سواء أكانت خاصة بالدين أم بالآداب العامة أم بالثياب أم بطريقة السكنى أم بالطعام أم بطرق الاحتشام، ويقال لنا عنه إنه عاش في طست، لكن «جلبرت مَرِي» يؤكد لنا خطأ هذا القول، إنما هي جرةٌ كبيرة من النوع الذي كان يُستعمل للدفن في العصور البدائية الأولى،[٣] وعاش على السؤال كما يعيش الفقير من فقراء الهنود، وأعلن إخاءه للجنس البشري عامة، وللحيوان كافةً سواءً بسواء، وقد تجمَّعت حوله القصص تُروى حتى في حياته. وكلنا يعلم أن الإسكندر زاره، وسأله إن كان له عنده رجاء، فأجابه: «أريد منك ألا تحجب عني ضوء الشمس.»

والكلمة التي معناها «كلبي» في الإنجليزية، هي أصل لكلمةٍ أخرى معناها «لاذع السخرية»، لكن تعاليم ديوجنيز لم تكُن قَط مشوبةً بأية سخرية لاذعة، بل كانت على نقيض ذلك؛ فقد كان شديد التحمس لـ «الفضيلة» التي قاس إليها طيبات الحياة، فوجد هذه الطيبات ليست بذات قيمة إطلاقًا بالقياس إليها، والتمس الفضيلة والتحرر الخلقي في تحرير نفسه من الرغبات: كن غير آبه للطيبات التي قد تأتيك بها الأيام، تجد نفسك قد تحررت من الخوف. وجاء الرواقيون — كما سنرى — وأخذوا عنه هذا الجانب من

[٢] نفس المصدر، ص١١٧.

[٣] المصدر نفسه، ص١١٩.

مذهبه، لكنهم لم يتبعوه في نبذ أساليب الحياة المتحضرة؛ ففي رأيه أن عقوبة برومثيوس كانت عادلة؛ لأنه جاء للإنسان بالفنون التي عادت عليه بما في حياته الحديثة من تعقيد وتصنع، وهو في هذا يشبه التاوستيين، وروسو، وتولستوي، غير أنه كان أكثر اتساقًا مع نفسه في رأيه هذا من هؤلاء جميعًا.

وعلى الرغم من أنه معاصر لأرسطو، إلا أن مذهبه ينتمي من حيث نغمته السائدة إلى العصر الهلينستي، فأرسطو هو آخر فيلسوف يوناني واجَه العالم بوجهٍ باسم، وجاء من بعده جميعًا، فكان لكلٍّ منهم فلسفة انسحابية في صورٍ شتى، فالعالم عندهم شر، وواجبنا أن نعرف كيف نستقل بذواتنا عنه، فالطيبات التي تأتي إلينا من خارج نفوسنا ليست مطردة؛ فهي منحة تسخو بها الأيام، وليست هي جزاء ما نبذله نحن من جهود، ولا يدوم لنا إلا الطيبات الذاتية؛ الفضيلة، أو القناعة عن طريق الانسحاب من مضطرَب الحياة؛ وإذن فهذه وحدها هي ما يكون له قيمة في نظر الرجل الحكيم؛ فلئن كان ديوجنيز بشخصه رجلًا مليئًا بالحيوية، فإن مذهبه — كسائر المذاهب التي ظهرت في العصر الهلينستي — لا يصلح إلا لمن أصابه الكلل، وحطمت خيبة أمله ما كان لديه من حرارةٍ طبيعية نحو الحياة، ومن المؤكَّد أنه لم يكن مذهبًا يشجع على تقدم الفنون أو العلوم أو فن السياسة أو أي وجهٍ آخر من أوجه النشاط، اللهم إلا روح الاحتجاج على ما يسود من ألوان الشرور.

ومن الممتع أن نتعقب التعاليم الكلبية لنرى كيف صارت حين شاعت بين الناس؛ ففي الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، أصبح المذهب الكلبي هو البدع الشائع خصوصًا في الإسكندرية، ونشر الكلبيون مواعظ قصيرة يُبينون فيها كيف يسهل على الإنسان أن يستغني عن الممتلكات المادية، وكيف يمكن للإنسان أن يعيش سعيدًا بالطعام البسيط، وكيف يمكن له أن يحتفظ بالدفء في الشتاء بغير ثيابٍ غالية الثمن (وقد يكون ذلك صوابًا بالنسبة لمصر!) وكيف أنه من الحمق الشديد أن يحب الإنسان أرض وطنه، أو أن يحزن إذا مات له الأبناء أو الأصدقاء. يقول «تيليز» وهو أحد هؤلاء الكلبيين الناشرين المذهب بين الناس: «أئذا مات ابني أو ماتت زوجتي، كان ذلك مبررًا لإهمال نفسي، وأنا ما أزال حيًّا، والعدول عن العناية بما أملك؟»[٤] وها هنا نرى من العسير علينا أن نشعر بشعور العطف على الحياة البسيطة التي جاوزت كل حدود البساطة المعقولة،

[٤] «العصر الهلينتي» (كمبردج ١٩٢٣م)، ص٨٤ وما بعدها.

وإنا لندهش من ذا رحب بهذه المواعظ من الناس، أهم الأغنياء الذين كانوا يميلون إلى الظن بأن آلام الفقراء من خلق الخيال؟ أم هم أولئك الذين سقطوا لتوِّهم بين براثن الفقر، فكانوا يحاولون ازدراء رجل الأعمال الذي أصابه التوفيق؟ أم هم المنافقون الذين أرادوا إيهام أنفسهم بأن الصدقات التي يتقبلونها ليست بذات وزن؟ اسمع إلى «تيليز» وهو يخاطب رجلًا غنيًّا: «إنك تسخو لي بالعطاء، وأنا آخذ منك أخذ الشجاع، فلا أجثو لك ولا أهبط بنفسي إلى منزلةٍ حقيرة ولا أشكو.»[٥] ألا أنه لمذهب مريح! فالمذهب الكلبي في صورته الشعبية لا يدعو الناس إلى الامتناع عن التمتع بطيبات هذه الحياة الدنيا، بل يكتفي منهم بأن يقفوا إزاءها موقف من لا يأبه لها، جاءت أو امتنعت؛ ففي حالة المقترض، قد يتخذ هذا التفسير للمذهب صورة هي أن يقلل هذا المقترض من شأن التزامه تجاه من أقرضه؛ ومن ثَم نستطيع أن نرى كيف اكتسبت كلمة «كلبي» معنى «الساخر» في استعمالها اليومي.

وانتقل خير جوانب المذهب الكلبي إلى الرواقية، التي كانت فلسفة أكمل بناءً وأوفى شمولًا.

وأما التشكك، باعتباره مذهبًا تأخذ به مدارس الفلسفة، فقد كان أول مبشر به هو «فيرو» الذي كان من رجال جيش الإسكندر، وصاحبه في حملاته حتى وصل معه إلى الهند. والظاهر أن هذا الارتحال قد أشبع فيه الرغبة في السفر، فأنفق بقية حياته في مدينته الأصلية «إليس» حيث مات سنة ٢٧٥ق.م. ولم يكن في مذهبه جديد كثير، سوى ما تناول به الشكوك القديمة من تنسيق وصياغة؛ فالتشكك فيما تأتينا به الحواس من علم، قد أرَّق الفلاسفة اليونان منذ زمنٍ بعيد جدًّا، لا نستثني من هؤلاء إلا طائفة — مثل بارمنيدس وأفلاطون — أنكرت القيمة الإدراكية للحواس، واتخذت من إنكارها هذا فرصة تُبشِّر فيها بمذهبٍ عقلي جامد، وأما السوفسطائيون — خصوصًا بروتاجوراس وجورجياس — فقد انتهى بهم ازدواج معاني الإدراكات الحسية، وما فيها من تناقضٍ ظاهر، إلى نزعةٍ ذاتية لا تختلف عما ذهب إليه هيوم، والظاهر أن فيرو (ونقول «الظاهر» لأن فيرو كان من بالغ الحكمة بحيث لم يكتب كتبًا) قد أضاف التشكك الأخلاقي والمنطقي إلى التشكك الخاص بالحواس، فيقال إنه ذهب إلى أنه من المستحيل على الإنسان أن يجد أساسًا عقليًّا يُبرر به مسلكًا دون آخر، ومعنى ذلك من الوجهة العملية هو أن الإنسان

[٥] نفس المرجع، ص٨٦.

من حقه أن يساير العادات في أي بلد يحدث له أن يقيم فيه؛ فالمشايع لهذا الرأي من أبناء عصرنا قد يذهب إلى الكنيسة أيام الآحاد، ويؤدي ما يؤديه الناس من ركوع، دون أن يكون لديه أي شيء من العقائد الدينية التي يُفرَض فيها أنها الباعثة على أمثال هذه الأفعال؛ فقد كان المتشككون القدامى يؤدون كل شعائر الوثنية، بل كانوا أحيانًا كهنة لها، وأكَّد لهم مذهبهم في التشكك أن هذا الضرب من السلوك يستحيل أن يقوم برهانٌ على بطلانه، وكذلك أكَّد لهم إدراكهم الفطري (الذي بقي حيًّا بعد زوال فلسفتهم) بأن ذلك السلوك ملائم للظروف.

وطبيعي أن يلقى مذهب الشك رواجًا عند كثير من العقول غير الفلسفية؛ فقد رأى الناس اختلاف الناس، وحدة ما قام بينهما من منازعات، فقرروا لأنفسهم أن كل هذه المدارس سواء في ادعائها العلم بما يستحيل العلم به، فكان الشك عزاء الكسلان لأنه مذهبٌ يبدي الجاهل في حكمة رجال العلم المشهورين بعلمهم. وقد يظهر مذهب الشك لمن يريدون بحكم أمزجتهم أن يكون لهم كتاب يوثق فيه ويرجع إليه، مذهبًا لا يقنع ولا يشبع، لكنه — كأي مذهبٍ آخر مما ظهر في العصر الهلينستي — يقدم للناس على أنه شفاءٌ لما يساور أنفسهم من قلق، فلماذا تحمل الهموم للمستقبل؟ إن المستقبل مشكوكٌ فيه كل الشك، فخيرٌ لك أن تستمتع بحاضرك «فما هو آتٍ لا يزال في عالم الغيب لا نعلمه»؛ ولهذه الأسباب كلها صادَف مذهب الشك نجاحًا شعبيًّا عظيمًا.

ويجدُر بنا أن نلاحظ هنا أن مذهب الشك باعتباره مذهبًا فلسفيًّا، ليس هو مجرد الشك، بل هو ما يمكن أن تسميه شكًّا يقيم نفسه على أسسٍ جامدة، فلئن قال رجل العلم: «أظن الأمر كذا وكذا، لكنني لست على يقين.» وإن قال المفكر الطُّلَعة: «لست أدري ماذا عسى أن يكون الأمر، لكنني آمل أن أهتدي إلى حقيقته.» فإن المتشكك الفلسفي يقول: «لا أحد يعلم، ولن يستطيع أحدٌ أن يعلم.» وهذا العنصر في المذهب، عنصر الجمود في العقيدة، هو الذي يجعل المذهب كله عُرضة لسهام النقد. نعم إن الشكاكين أنفسهم ينكرون أنهم حين يأخذون باستحالة العلم، يبنون إنكارهم على تعصبٍ أعمى، غير أن إنكارهم هذا لا يقنع أحدًا إقناعًا كافيًا.

ومع ذلك فقد تقدم «تيمون» تلميذ «فيرو» ببعض الحجج العقلية التي كان الرد عليها غاية في العسر، من وجهة نظر المنطق اليوناني، فالمنطق الوحيد الذي قبله اليونان هو المنطق القياسي، وكل استنباطٍ قياسي لا بُدَّ له أن يبدأ — كما بدأ إقليدس في هندسته — من مبادئ عامة تعد واضحة بذاتها، وجاء «تيمون» فأنكر إمكان إثبات مثل هذه

المبادئ، وعلى ذلك، فلا بُدَّ لكل شيءٍ أن يستند في برهانه على شيءٍ آخر، وبهذا يصبح كل حجاج إما دائريًّا، أو سلسلة لا نهاية لها، لا يجد طرفها الأعلى شيئًا يتدلى منه، وفي كلتا الحالتين يستحيل إقامة البرهان على شيء، ونستطيع أن نرى كيف تضرب هذه الحجة في جذور الفلسفة الأرسطية فتجتثها، وهي الفلسفة التي سادت العصور الوسطى.

ولم يعطف ببال الشكاكين القدامى بعض ألوان التشكك التي يؤيدها في عصرنا هذا رجالٌ ليسوا من الشكاكين الخلص بأية حال من الأحوال، فأولئك القدامى لم يشكوا في وجود الظواهر، ولا في القضايا التي كانت — في رأيهم — لا تُعبر إلا عما يعرفه الإنسان عن الظواهر معرفة مباشرة. ولئن كان معظم ما كتبه «تيمون» قد ضاع، إلا أنه قد بقي لنا من كتابته عبارتان توضحان هذه النقطة، فعبارة منهما تقول: «إن الظواهر صحيحة دائمًا.» والأخرى تقول: «إني أرفض أن أثبت صدق قولنا إن العسل حلو حقًّا، أما كون العسل يبدو حلوًا في الذوق فذلك ما أسلم به تسليمًا تامًّا.»[٦] أما الشكاك في عصرنا الحديث، فيرى أن الظواهر تقع حدوثًا فحسب، فلا هي صادقة ولا هي كاذبة؛ لأن ما يتصف بالصدق أو بالكذب لا بُدَّ أن يكون قولًا، وليس ثمة قول يرتبط بالظاهرة ارتباطًا يجعل بطلان القول مستحيلًا؛ ولهذا السبب نفسه — عند الشكاك الحديث — يكون قولنا «العسل يبدو في الذوق حلوًا» صحيحًا على سبيل الترجيح الشديد، لا على سبيل اليقين المطلق.

فمن بعض الوجوه، ترى أن مذهب «تيمون» شديد الشبه بمذهب هيوم، فهو يذهب إلى أن الشيء الذي لم يقع أبدًا في مشاهدة الإنسان — كالذرات مثلًا — لا يمكن استدلالها استدلالًا صحيحًا، أما إذا شوهدت ظاهرتان مقترنةً إحداهما بالأخرى دائمًا، أمكن استدلال إحداهما من الأخرى.

وقد أقام «تيمون» في أثينا طوال الأعوام الأخيرة من حياته الطويلة، ومات بها ٢٣٥ق.م. فانتهت بموته مدرسة «فيرو» كمدرسة، أما تعاليمه — بعد أن دخلها بعض التعديل — فقد احتضنتها الأكاديمية التي كانت تمثل النزعة الأفلاطونية، وهو أمرٌ قد يبدو غريبًا من الأكاديمية.

وكان «أرقيسلاوس» — معاصر «تيمون»، الذي مات شيخًا كهلًا نحو سنة ٢٤٠ق.م. — هو الذي أحدث هذه الفورة الفلسفية التي تدعو إلى العجب، فما أخذه معظم الناس

[٦] الاقتباس واردٌ في كتابه «الرواقيون والشكاكون» لمؤلفه Edwyn Bevan.

عن أفلاطون، هو الإيمان بوجود عالم عقلي فوق حدود الحس، وبتفوق الروح الخالدة على الجسد الفاني، غير أن أفلاطون متعدد النواحي، ويمكن اعتباره من بعض وجوهه مبشرًا بتعاليم الشك، فسقراط كما صوَّره أفلاطون يزعم أنه لا يعلم شيئًا؛ فإذا كنا بطبيعة الحال نفهم هذا الزعم من سقراط على أنه سخرية، إلا أنه يمكن فهمه بمعناه الحرفي على أساس أن سقراط لم يكن فيه هازلًا، هذا إلى أن كثيرًا من المحاورات لا ينتهي إلى نتيجةٍ إيجابية، وهدف تلك المحاورات هو أن تترك القارئ في حالة من الشك، وقد لا يكون لبعض المحاورات — مثل النصف الثاني من محاورة بارمنيدس — أية غاية مقصودة فيما يبدو، اللهم إلا أن تبين أن لكل مشكلةٍ جانبين، ويمكن الدفاع عن أيهما بمثل القوة التي ندافع بها عن الجانب الآخر، ويمكن اعتبار الجدل الأفلاطوني غاية في ذاته لا وسيلة؛ فإذا نحن نظرنا إليه من هذه الناحية، فقد أصبح أداةً من أقوى الأدوات التي يمكن للشكاك أن يؤيد بها وجهة نظره. والظاهر أن قد كانت هذه هي الطريقة التي اتبعها «أرقيسلاوس» في شرح أستاذه الذي لم يزل يعترف بتبعيَّته له. نعم إنه قد بتر رأس أفلاطون، لكن الجذع الذي أبقى عليه منه لبث أفلاطونيًّا صحيحًا على كل حال.

إن الطريقة التي كان يعلم بها «أرقيسلاوس» كان يمكن أن يكون فيها ما يشجع على الإقبال عليها؛ إذ استطاع الشاب الذي يدرس عليه أن ينجو من أثرها في شل قدرته، إنه لم يتخذ لنفسه رأيًا معينًا في شيء، لكنه تصدَّى لدحض كل رأيٍ يتقدم به تلميذ من تلاميذه، وكان هو نفسه أحيانًا يقدم قضيتين متناقضتين في فرصتين متعاقبتين ليبين كيف يستطيع أن يؤيد بالحجة المقنعة كلًّا من النقيضين؛ فالتلميذ الذي كان فيه من الحيوية ما يدفعه إلى الخروج على أستاذه، كان يمكنه أن يتعلم من أستاذه مهارة الجدل مع اجتناب المغالطات. والواقع أن أحدًا من هؤلاء التلاميذ لم يتعلم شيئًا قط — فيما يظهر — اللهم إلا هذه المهارة، وعدم الاحتفال للحقيقة في ذاتها، ولقد بلغ تأثير «أرقيسلاوس» من القوة بحيث لبثت الأكاديمية على مذهبه التشككي مدى ما يقرب من مائتَي عام.

وحدثت حادثةٌ ممتعة في غضون هذه الفترة التي ساد فيها مذهب الشك؛ فقد كان «كارنيدس» وهو خلف قدير لأرقيسلاوس في رئاسة الأكاديمية، أحد الفلاسفة الثلاثة الذين أرسلتهم أثينا في وفدٍ دبلوماسي إلى روما سنة ١٥٦ق.م. ولم يرَ ما يبرر أن يكون وقاره المستمد من كونه سفيرًا لأمته مانعًا يحول دون انتهاز الفرصة الحقيقية التي سنحت له؛ ومن ثَم أعلن عن سلسلة محاضرات يلقيها في روما، فأقبل الشبان الذين كانوا

عندئذٍ شديدي الرغبة في النسج على منوال الأوضاع اليونانية، واكتساب الثقافة اليونانية، أقبلوا عليه إقبالًا شديدًا فبسط في محاضرته الأولى آراء أرسطو وأفلاطون في العدالة، وكان في محاضرته تلك يبني ولا يهدم، غير أنه أخذ في المحاضرة الثانية يفند كل ما قاله في المحاضرة الأولى، لا بغية أن يقيم نتائج مضادة للنتائج التي هدمها، بل ليكتفي ببيان أن أية نتيجة لا تستعصي على الهدم؛ فقد جاء على لسان سقراط، كما أجراه أفلاطون، إيقاع الظلم شرٌّ أعظم على الظالم منه على من يقع عليه الظلم. فجاء «كارنيدس» في محاضرته الثانية، وتناول هذا الرأي بالسخرية؛ فالدول الكبرى — فيما قال — قد أصبحت دولًا كبيرة باعتداءاتها الظالمة على جيرانها الأضعف منها، ويستحيل نكران هذه الحقيقة في روما؛ وإذا كنت في سفينةٍ غارقة، استطعت أن تنجو بنفسك على حساب من هو أضعف منك، وإذا لم تفعل ذلك فأنت مأفون؛ فمن رأيه أن القاعدة التي تقول «إنقاذ النساء والأطفال أولًا» ليست بالمبدأ الذي يؤدي إلى بقاء الإنسان حيًّا، ماذا أنت صانعٌ لو أنك هاربٌ أمام جيشٍ منتصر، ولا جواد لك، لكنك رأيت زميلًا جريحًا راكبًا جوادًا؟ لو كنت عاقلًا، لأنزلت هذا الزميل من على جواده، وأخذته منه، مهما كان حكم العدالة في ذلك؛ فلئن كان هذا القول لا يعمل كثيرًا على بناء الفضيلة، يثير فينا الدهشة من رجلٍ يزعم أنه من أتباع أفلاطون، إلا أنه — فيما يظهر — قد صادف إعجابًا لدى الشباب الروماني ذي العقلية الحديثة.

لكن هنالك رجلًا واحدًا لم يصادف هذا القول عنده قبولًا حسنًا، وهو «كاتو» الكبير، الذي كان يمثل في شخصه التشريع الخلقي الصارم الجامد الضيق القاسي، الذي أعان روما في انتصارها على قرطاجنة؛ فمنذ شبابه حتى شيخوخته، عاش عيشًا بسيطًا، يستيقظ مبكرًا، ويمارس العمل اليدوي العنيف، لا يأكل إلا الطعام الغليظ، ولم يلبس قط ثوبًا زاد ثمنه على ما يساوي أربعين قرشًا، وكان تجاه الدولة أمينًا إلى آخر حدود الأمانة، يجتنب كل أسباب الرشوة والسلب، وطالَب سائر الرومان بكل الفضائل التي مارسها بنفسه، وقرر أنَّ خير ما يستطيع الرجل الشريف أن يفعله هو أن يتهم صاحب الشر ويتعقبه، ولم يدَّخر وُسعًا في فرض الآداب الرومانية القديمة بكل ما فيها من قسوة.

وكذلك أحرج «كاتو» من مجلس الشيوخ رجلًا يُدعى «مانليوس»، كان قد قطع شوطًا بعيدًا في طريقه إلى أن يكون قنصلًا في العام التالي، مع أنه لم يفعل سوى أن قبَّل زوجته قبلةً جاوزت الحد في التعبير عن غرامه بها، وكان ذلك في وضح النهار وعلى

مرأًى من ابنته. ولما أنبه على فعله ذاك، أجابه بأن زوجته لم تقبله قط إلا في دويٍّ من الصواعق.»[٧]

ولما كان صاحب السلطان، حد من الترف والولائم، ولم يكفِه من زوجته أن ترضع أطفالها فحسب، بل جعلها ترضع أطفال عبيده أيضًا، عسى أن يحبوا أطفاله ما داموا قد رضعوا لبانًا واحدًا، وإذا ما تجاوز عبيده السن التي تمكنهم من العمل، باعهم دون أن يشعر في ذلك بلذعٍ من الضمير، وأصر على أن يكون عبيده إما عاملين أو نائمين، وكان يشجع عبيده على الاعتراك بعضهم مع بعض؛ لأنه «لم يكن يحتمل أن يراهم أصدقاء». وإذا ما اقترف عبدٌ إثمًا كبيرًا، نادى سائر عبيده وحملهم على اتهامه والحكم عليه بالموت، وعندئذٍ يقوم هو بتنفيذ الحكم على مرأًى من الآخرين.

كان التباين بين «كاتو» و«كارنيدس» على أتمه، فأولهما قاسٍ بسبب عقيدة خلقية جاوزت الحد في صرامتها والتزامها للتقاليد، والآخر مستهتر بسبب عقيدة خلقية جاوزت الحد في التساهل، وفي تأثرها بالانحلال الاجتماعي الذي شمل العالم الهلينستي.

«كره مرقص كاتو اللغة اليونانية، منذ بدأ الشبان يدرسونها وأخذت قيمتها تعلو في أعين الناس في روما، وذلك خشية أن ينصرف الشبان الراغبون في تحصيل العلم والبلاغة، عن السلاح بما فيه من شرفٍ ومجد ... ولذلك فقد أعلن ذات يوم في صراحةٍ وهو بمجلس الشيوخ، أنه لحظ أن السفراء قد أطال مكثهم هناك، وأنه يرى في ذلك خطأً؛ لأنهم لم يكن لديهم رسالة يؤدونها، أضف إلى ذلك أنهم ذوو دهاء، وفي مستطاعهم أن يحملوا الناس على الأخذ بما يريد لهم أن يأخذوا به؛ فإذا لم يكن في الأمر غير هذا، فذلك كافٍ للمجلس أن يقتنع بضرورة الانتهاء إلى ردٍّ يعطونهم إياه، وإرجاعهم إلى بلادهم حيث مدارسهم التي يعلمون فيها أبناء اليونان، حتى يبعدوا عن أبناء روما لكي يتاح لهؤلاء أن ينشئوا على طاعة القوانين ومجلس الشيوخ، ولا يرجع ذلك إلى نيةٍ سيئة أو حقدٍ في نفسه إزاء كارنيدس، كما ذهب الظن ببعض الناس، ولكنه يرجع إلى كراهيته للفلسفة بصفةٍ عامة.»[٨]

وفي رأي «كاتو» أن الأثينيين سلالة أقل شأنًا من الرومان؛ لأنهم بغير ضابطٍ من القانون، ولا اعتبار عنده لما يقوله المثقفون بسفسطاتهم السطحية عن شباب الرومان،

---

[٧] كتاب بلوتارك «تراجم» فصل مرقص كاتو، في ترجمة North.

[٨] كتاب بلوتارك «تراجم» فصل مرقص كاتو، في ترجمة North.

ما دام هؤلاء الشبان ملتزمين حدود التزمُّت ومعتنقين لمبادئ الاستعمار، ومتَّصفين بالقسوة وبلادة الذهن، ومع ذلك فقد أخفق فيما أراد؛ لأن الرومان فيما بعد، في حين احتفظوا لأنفسهم بكثيرٍ من رذائله، أضافوا إليها رذائل كارنيدس كذلك.

وآلت رئاسة الأكاديمية بعد كارنيدس (حواليَ ١٨٠ إلى حواليَ ١١٠ق.م.) إلى رجلٍ من أهل قرطاجنة، اسمه الحقيقي «هاسدروبال»، لكنه في صلته باليونان، آثر أن يطلق على نفسه اسم «كليتوماخوس»، ولم يكن كليتوماخوس يشبه كارنيدس في الاكتفاء بإلقاء المحاضرات، فكتب ما يزيد على أربعمائة كتاب، بعضها مكتوب بلغة الفينيقيين، ويظهر أنه متفقٌ في مبادئه مع مبادئ كارنيدس، وهي مبادئ نافعة من بعض وجوهها، فهذان المتشككان قد أخذا نفسيهما بمناهضة العقيدة في التعزيم، والسحر والتنجيم، وهي أشياء كانت تزداد انتشارًا شيئًا فشيئًا، وكذلك قاما بتنمية مذهب إنشائي فيما يختص بدرجات الاحتمال؛ فعلى الرغم من أننا يستحيل أن نجد ما يبرر لنا الشعور باليقين التام، إلا أن بعض الأشياء أقرب احتمالًا في الصدق من سواها، ولا بُدَّ للاحتمال أن يكون وسيلة هدايتنا في حياتنا العملية؛ إذ إنه من المعقول أن يتصرف الإنسان على أساس الفرض الذي يراه أرجح الفروض الممكنة من حيث احتمال الصدق، وهي وجهة نظر يوافق عليها معظم الفلاسفة المحدثين، ولسوء الحظ قد ضاعت الكتب التي عرض فيها هذا المذهب، ومن العسير أن نعيد بناءه من الإشارات المقتضَبة التي بقيت لنا.

ولم تعد الأكاديمية شكاكة المذهب بعد «كليتوماخوس»، وأصبح مذهبها منذ عهد «أنطاكيوس» (الذي مات سنة ٦٩ق.م.) لا يكاد يختلف في شيء عن مذهب الرواقيين، ولبث كذلك عدة قرون.

ومع ذلك فلم يختفِ مذهب الشك اختفاءً تامًّا، فأعاده إلى الوجود رجل من أهل كريت، هو «إينسديموس» الذي جاء من كنوسوس، ويدل كل ما نعلمه على احتمال أن يكون الشكاكون قد أقاموا هناك منذ ألفَي عام قبل ذلك التاريخ، يمتعون رجال البلاط بشكوكهم في قدسية آلهة الحيوان. ولسنا على يقين من تاريخ «إينسديموس» الذي أهمل آراء كارنيدس في الاحتمال، وارتد إلى ألوان المذهب الشكي كما كان معروفًا قبل ذاك، وكان تأثيره عميقًا، فتبعه الشاعر «لوسيان» في القرن الثاني بعد الميلاد، كما تبعه بعد ذلك بقليلٍ «سكستوس إمبركوس»، وهو الشكاك الوحيد من القدامى، الذي بقيت لنا تآليفه كاملة؛ فمنها — مثلًا — رسالة عنوانها «حجج ضد الاعتقاد في إله»، ترجمها «إدون بيفان Edwyn Bevan» في كتابه «ديانة المتأخرين من اليونان»، وهي تقع من هذا الكتاب في

الصفحات ٥٢–٥٦، وهو يقول إنه من الجائز أن يكون «سكستوس إمبركوس» قد أخذها عن كارنيدس، كما روى كليتوماخوس.

وتبدأ هذه الرسالة ببيان أن الشكاكين في سلوكهم متمسكون بالتقاليد الراسخة: «إننا نحن الشكاكون، نصطنع أساليب الناس في حياتنا العملية، دون أن يكون لنا أي رأي فيها، فترانا نتحدث عن الآلهة بأنها موجودة ونعبدها، ونقول إن زمام الأمر بيدها، لكننا إذ نقول ذلك لا نعبر عن عقيدة لدينا، ونجتنب اندفاع المتعصبين لمبادئهم تعصبًا أعمى.»

ثم يقول بعد ذلك إن الناس يختلفون في طبيعة الله، فمثلًا يظنه بعضهم أنه من جسد، ويظنه آخرون أن لا جسد له، لكننا ما دمنا لم نصادفه في خبرتنا، فلسنا نعلم شيئًا عن صفاته، إن وجود الله ليس واضحًا بذاته؛ ولذا فهو بحاجة إلى برهان، ويورد بعد ذلك كلامًا مهوشًا بعض الشيء، ليبين استحالة مثل هذا البرهان، وينتقل بعدئذٍ إلى مشكلة الشر، ثم يختم الرسالة بهذه العبارة:

«إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجابًا بأن الله موجود، لا يسعهم اجتناب الخروج على مبادئ الدين؛ لأنهم إذا قالوا إن الله في يده زمام كل شيء، فهم بذلك يجعلونه خالق الشرور، وإذا قالوا — من جهةٍ أخرى — إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعضها الآخر، أو إنه لا يملك زمام شيء على الإطلاق، فهم مضطرون إما أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضحٌ أن ذلك خروج على مبادئ الدين.»

إنه على الرغم من أن مذهب الشك قد لبث قائمًا يغري باعتناقه طائفة من الأفراد المثقفين، حتى امتد الزمن إلى بعض القرن الثالث بعد الميلاد، إلا أنه كان قد أصبح منافيًا لنزعة العصر، الذي كان يزداد اهتمامًا بالعقيدة الدينية ذات المبادئ الجامدة، وبتعاليم مبدأ الخلاص. لقد كان في مذهب الشك من القوة ما يكفي لجعل الطائفة المثقفة ناقمة على ديانات الدولة، لكن ذلك المذهب لم يكن فيه جانب إيجابي — حتى في نطاقه العقلي الخالص — مما يمكن أن يحل محل تلك الديانات. إن مبدأ الشك في أمور اللاهوت، قد أخذ منذ عصر النهضة فصاعدًا، يستمد قوةً — عند معظم مؤيديه — من الإيمان الشديد بالعلم، أما في الزمن القديم، فلم يكن العلم يقف إلى جانب الشك مؤيدًا، وانصرف العالم القديم عن رجال الشك دون أن يجيبوا على ما أثاروه من مشكلاتٍ مؤيدة بالحجة، غير أن أرباب الأولمب قد زال عنهم ما يحميهم من قوة العقيدة، فانفتح الطريق لما سيأتي بعد ذلك من غزوة الديانات الشرقية التي ظلت تنافس مجاهدة في سبيل الحصول على قلوب من يميلون إلى العقيدة في الخرافة، حتى كُتِب النصر للمسيحية.

الفصل السابع والعشرون

الأبيقوريون

كانت المدرستان العظيمتان اللتان ظهرتا في العصر الهلينستي، وهما مدرستا الرواقيين والأبيقوريين، متعاصرتين في نشأتهما الأولى، ووُلد مؤسساهما، زينون وأبيقور، في وقتٍ واحد تقريبًا، واستقرا في أثينا، كلٌّ منهما رئيسًا على مذهبه الخاص، لم يسبق أحدهما الآخر في ذلك إلا بسنواتٍ قلائل؛ ولذا فالأمر متروك للهوى الشخصي وحده في أي الرجلين نبدأ به الحديث، وسأبدأ حديثي بالأبيقوريين؛ لأن مؤسس مدرستهم قد وضع لهم مذهبهم كله دفعة واحدة، على حين سارت الرواقية في طريقٍ طويل من مراحل التطور، امتد بها حتى الإمبراطور مرقص أورليوس، الذي مات سنة ١٨٠ بعد الميلاد.

ومرجعنا الرئيس في حياة أبيقور هو ديوجنيز ليرتيوس، الذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد، ومع ذلك فالأمر هنا يصطدم بمشكلتين؛ الأولى هي أن ديوجنيز ليرتيوس نفسه مستعدٌّ لقبول الروايات التي ليس لها أهمية تاريخية إطلاقًا، أو هي قليلة الأهمية التاريخية، والثانية هي أن جزءًا من كتابه «حياة» يتألف من رواية الاتهامات الشائنة التي وجهها الرواقيون إلى أبيقور، وليس من الواضح أبدًا في كتابته إن كان بذكره هذه الروايات يثبت حقائق من وجهة نظره، أو يكتفي بمجرد ذكر اتهام من وراء ظهور أصحابه؛ ذلك أن الحوادث الشائنة التي انتحلتها الرواقيون انتحالًا، وجعلوها حقائق ينسبونها إلى الأبيقوريين، إنما انتحلوها ليذكروها في صدد ثنائهم على مستواهم الخلقي الرفيع، لكنها ليست حقائق عن أبيقور نفسه، مثال ذلك رواية تقول عن أبيقور إن أمه كانت كاهنة مشعوذة، وعن ذلك يقول ديوجنيز:

«إنهم [أي الرواقيين في الأغلب] يقولون إنه كان يطوف بالمنازل منزلًا بعد منزل، مصطحبًا أمه تقرأ دعوات التطهير، وقد كان يعاون أباه في التعليم الأوَّلي لقاء أجر زهيد.»

ويعلق «بيلي Bailey»[1] على هذا بقوله: «إنه إذا كان هنالك أي نصيب من الصدق للرواية التي تقول بأنه كان يطوف مع أمه على هيئة خادم كنسي، يتلو عبارات التعزيم التي تضعها، فلا بُدَّ أن تضيف إلى ذلك أنه يجوز جدًّا أن أثَّر فيه هذا كله، وهو بعدُ في أعوام طفولته، بحيث كره الخرافة؛ لأن كراهية الخرافة قد صارت فيما بعدُ بارزةً في تعاليمه.» وهذه النظرية تُغري بالأخذ بها، لكننا إذا تذكَّرنا إمعان العصور المتأخرة من الأزمنة القديمة، في عدم التزامها أي حد في انتحالها الأخبار الشائنة، فلست أظن أنها نظرية يمكن قبولها؛ إذ لا يعود لها في رأينا أي أساس على الإطلاق؛[2] فلدينا مقابل هذه النظرية حقيقة ثابتة، وهي أنه كان يحب أمه حبًّا جاوز بشدته حدود الحب البنوي المألوف.[3]

ومع ذلك، فيظهر أن الحقائق الرئيسية في حياة أبيقور على درجةٍ كبيرة من اليقين؛ فأبوه أثيني فقير من الأثينيين المستعمرين لساموس، ووُلد أبيقور سنة ٣٤٢–٣٤١ق.م. لكننا لا نعلم إن كان مولده قد وقع في ساموس أو في أتكا، وأيًّا ما كان الأمر، فقد أنفق أعوام صباه في ساموس، وهو يقول إنه أخذ في دراسة الفلسفة وهو في الرابعة عشرة من عمره؛ فلما بلغ الثامنة عشرة، في نحو الوقت الذي مات فيه الإسكندر، ذهب إلى أثينا ليثبت نسبته إلى القومية الأثينية فيما يظهر، وبينا هو في أثينا، طُرد الأثينيون المستعمرون من ساموس (٣٢٢ق.م.) ولجأت أسرة أبيقور إلى آسيا الصغرى، حيث لحق بها هناك، وقد تعلم الفلسفة في طاوس، في ذلك الحين، أو قد يكون قبل ذلك، على يدَي رجل اسمه «نوسيفانيس» الذي يغلب أن يكون من أتباع ديمقريطس، وعلى الرغم من أن فلسفته أيام نضجه، تصطبغ بمذهب ديمقريطس أكثر مما تصطبغ بمذهب أي فيلسوفٍ آخر، فإنه لم يذكر «نوسيفانيس» إلا بعبارات الازدراء، وكان يشير إليه بعبارة الحيوان الرخو.

وأسس مدرسته سنة ٣١١ق.م. التي كانت بادئ أمرها في «متلين» ثم في «لامبساكوس»، ثم كانت ابتداءً من سنة ٣٠٧ق.م. في أثينا حيث مات عام ٢٧٠–١ق.م.

---

[1] كتاب «الذَّرِّيون اليونان وأبيقور» تأليف Cyril Bailey طبعة اكسفورد ١٩٢٨م ص٢٢١، وقد جعل «مستر بيلي» من أبيقور مادة اختصاصه، وكتيبه قيم جدًّا للباحث.

[2] كان الرواقيون غاية في الإجحاف بأبيقور، فترى إبكتاتوس مثلًا يخاطبه قائلًا: «إن الحياة التي أقمت الدليل على أنها جديرة بك، حياة قوامها الأكل والشرب والجماع والتبرز والنطيط.» الكتاب الثاني، الفصل العشرون من مؤلف إبكتاتوس الذي عنوانه «أبحاث».

[3] كتاب «مراحل خمس» لمؤلفه Gilqrt Murray، ص١٣٠.

وكانت حياته في أثينا هادئة، بعد أعوام الشباب التي ملأها بالجهاد الشاق، لم يعكر صفوه هناك إلا اعتلال صحته، وكان له منزل وحديقة (والظاهر أن حديقته لم تكن متصلة بمنزله)، وكانت الحديقة هي المكان الذي يُعلِّم فيه، وكان إخوته الثلاثة مع آخرين أعضاءً في مدرسته منذ بدايتها، لكن جماعته اتسعت في أثينا، ولم يقتصر هذا الاتساع على تلاميذه في الفلسفة فحسب، بل شمل كذلك الأصدقاء وأبناءهم، وطائفة من العبيد والغواني، وقد كانت صلته بهذه الطائفة الأخيرة مدعاة للتشنيع عليه من أعدائه، بغير حق في أغلب الظن، فإنه كان يتصف بالقدرة الخارقة للمألوف، على عقد أواصر الصداقة الإنسانية الخالصة، وكتب رسائل لطيفة لأبناء أعضاء جمعيته الصغار، ولم يتكلف ذلك الوقار والتحفظ في التعبير عن عواطفه، كما كان ينتظر من الفلاسفة الأقدمين، وخطاباته طبيعية لا تكلف فيها إلى درجةٍ تثير العجب.

كانت حياة الجمعية غاية في البساطة، وذلك تمشيًا مع مبدئهم من جهة، وبسبب قلة ما لديه من المال (بغير شك) من جهةٍ أخرى، وكان طعامهم وشرابهم الأساسيان هما الخبز والماء، اللذين وجدهما أبيقور كافيين كفايةً تامة، ويقول في ذلك: «إنني لأنتشي باللذة الجسدية حين أعيش على الخبز والماء، وإني لأبصق على لذائذ الترف، لا احتقارًا لها في ذاتها، بل لما يترتب عليها من مضايقات.» وكان اعتماد الجمعية في ماليتها على التبرعات، أو قل إن التبرعات كانت على أقل تقدير تكون جزءًا من ماليَّتها، فهو يكتب قائلًا: «أرسل إليَّ قطعة من الجبن المحفوظ، حتى أقيم مأدبة عندما أريد.» ويكتب إلى صديقٍ آخر فيقول: «أرسل إلينا من لدنك ما نقيم به أود أجسادنا المقدسة، أصالة عن نفسك ونيابة عن أبنائك.» وكذلك يكتب قائلًا: «إن كل ما أريده من تبرعٍ هو ما آمر … التلاميذ أن يرسلوه إليَّ، حتى لو كانوا من الـ «هيبربوريين»، فإني أريد أن أتلقى من كلٍّ منكم مائتين وعشرين دراخمة[٤] كل عام فقط.» لقد عانى أبيقور طيلة حياته من اعتلال صحته، لكنه عرف كيف يتحمل ذلك في رباطة جأش عظيمة؛ فقد كان هو — لا أحد أتباع الرواقيين — أول من ذهب إلى أن الإنسان ينبغي أن يكون سعيدًا في حالة الإملاق الشديد، ولقد كتب خطابين؛ أولهما قبل موته بأيامٍ قلائل، وثانيهما يوم موته، يدلان على أنه كان محقًّا بعض الشيء في اعتناق هذا الرأي، وردَ في الخطاب الأول ما يأتي: «لقد بلغ

[٤] الدراخمة تساوي ما يقرب من خمسة جنيهات.

الاحتباس آخر درجاته معي قبل كتابة هذا بسبعة أيام، وعانيت من الآلام ما يأتي على الحياة عند سائر الناس، فلو حدث لي شيء، فارْعَ أبناء مترودورس لأربعة أعوام أو خمسة، لكن لا تنفق عليهم أكثر مما تنفق عليَّ الآن.» ووردَ في الخطاب الثاني ما يأتي: «إني أكتب إليكم هذا في هذا اليوم الذي أسعد فيه سعادةً حقيقية، وهو اليوم الذي أُشرف فيه على الموت، إن الأمراض في مثانتي ومعدتي تستشري وتزداد، لا يحدُّ من قسوتها المألوفة شيء، لكني أحس إلى جانب ذلك غبطة قلبية حين أستعيد بالذاكرة ما جرى بيني وبينكم من أحاديث، فتولوا أبناء مترودورس برعايتكم الكريمة، كما عوَّدتموني من إخلاصكم منذ الصبا لشخصي وللفلسفة.» ومترودورس هذا كان أحد أتباعه الأولين، ولحقه الموت، وقد خص أبيقور أطفاله بشيء في وصيته.

وعلى الرغم من أن أبيقور كان رقيقًا وديعًا مع معظم الناس، إلا أن جانبًا آخر من جوانب شخصيته قد تبدَّى في موقفه من الفلاسفة، خصوصًا هؤلاء الذين كان لهم الفضل عليه في أرجح الظن، وهو في ذلك يقول: «أحسب أن أولئك الشكاكين يعتقدون أنني كنت تلميذًا لذلك «الرخو» (يقصد نوسيفانيز)، وأنني قد استمعت إلى تعاليمه مع طائفة الشبان العرابيد، فالحق أن ذلك الرجل قد كان صاحب سوء، وله عادات لا تؤدي إلى الحكمة أبدًا،[٥] ولم يعترف قط بمدى ما هو مدين به لديمقريطس. وأما عن «ليوقبوس»، فقد زعم أنه لم يكن ثَمة فيلسوف بهذا الاسم، وهو بغير شك لا يقصد بذلك أنه لم يكن ثَمة رجل بهذا الاسم، بل أراد أن يقول إن ذلك الرجل لم يكن فيلسوفًا. ويقدم لنا «ديوجنيز ليرتوس» قائمة كاملة من عبارات الشتم التي يقال إن أبيقور قد استعملها بالنسبة إلى أعظم الفلاسفة من أسلافه، هو إلى جانب افتقاره إلى كرم الخلق بالنسبة إلى غيره من الفلاسفة، كان معيبًا بنقيصةٍ شنيعة أخرى، وهي استمساكه بعقائد معينة استمساكًا فيه جمود واستبداد، فلم يكن بد لأتباعه من تَلَقِّي عقيدة مُشرَبة بتعاليمه، ولم يكن لهم حق السؤال عن صحة شيء فيها، ولبثوا حتى النهاية لا يحاول أحد منهم أن يضيف إليها شيئًا أو يعدل منها شيئًا. ولما جاء «ليوكريشس» بعد ذلك العهد بمائتَي عام، وصبَّ فلسفة أبيقور في قالبٍ شعري، لم يُضِف — فيما يظهر — إلى تعاليم صاحب المذهب شيئًا من الوجهة النظرية، وحيثما تعددت التفسيرات للمذهب، كان ليوكريشس

---

[٥] كتاب «الفلاسفة الرواقيون والأبيقوريون»، تأليف W. J. Oates، ص٤٧. ولقد أخذت من ترجمات «مستر أوتس» ما استطعت إلى ذلك سبيلًا.

دائمًا مُتشبثًا بالنص الأصلي، ثم هو في غير ذلك من المواضع يملأ لنا الثغرات فيما نعلمه عن فلسفة أبيقور، تلك الثغرات التي أحدثها ضياع الثلاثمائة كتاب التي كتبها أبيقور؛ ذلك أنه لم يبقَ لنا من كل ما كتب إلا خطابات قليلة، ونُتف قليلة، ونص يبسط «التعاليم الرئيسية».

كان أهم ما ترمي إليه فلسفة أبيقور، وشأنها في ذلك كشأن كل فلسفات عصره (مع استثناءٍ جزئي لجماعة الشكاكين)، أن تظفر للناس بهدوء النفس؛ فقد اعتبر اللذة هي الخير، ثم استمسك بكل النتائج التي تترتب على هذا الرأي، استمساكًا خلا من التناقض خلوًا يستوقف النظر، فهو يقول: «إن اللذة هي أول الحياة المباركة وآخرها، ويروي عنه «ديوجنيز ليرتيوس» أنه قال في كتاب له عن «نهاية الحياة»: «إنني لا أدري كيف أستطيع أن أتصور فكرة الخير؛ إذا أنا استبعدت لذائذ حاسة الذوق، واستبعدت لذائذ الحب، ولذائذ حاستَي السمع والبصر.» وأنه قال أيضًا: «إن بداية كل خير وجذوره الأولى، هي لذة المعدة؛ فحتى الحكمة والثقافة لا بُدَّ أن تتصلا بهذه اللذة بعض الاتصال.» وهو يزعم أن لذائذ العقل هي التفكير في لذائذ الجسد، وميزتها الوحيدة على لذائذ الجسد، هي أننا يمكن أن ندرب أنفسنا على التفكير في اللذة أكثر من التفكير في الألم؛ ولهذا نكون أكثر سيطرة على زمام اللذائذ العقلية منا على زمام اللذائذ الجسدية، فكلمة «الفضيلة» إذا لم يُقصد بها «مراعاة الحكمة في التماس اللذة» فهي كلمة فارغة من المعنى، مثال ذلك أن العدالة قوامها أن يسلك الإنسان سلوكًا لا يترتب عليه موقف يدعو إلى خوفه من كراهية سائر الناس له، وهو رأي يؤدي بنا إلى مذهب في أصل المجتمع، لا يختلف عن نظرية «التعاقد الاجتماعي».

ويختلف أبيقور عن بعض أسلافه من اللذِّيِّين في تمييزه بين اللذائذ «الفاعلة» واللذائذ «القابلة»؛ أي اللذائذ «الحركية» واللذائذ «السكونية»؛ فاللذائذ الحركية تتألف من بلوغ غاية منشودة، على أن تكون الرغبة السابقة لبلوغ الغاية مصحوبة بالألم. أما اللذائذ السكونية فتكون في حالة التوازن التي تنتج عن حالة مما تتعلق به الرغبة لو امتنع وجوده، وأحسب أنه من الصواب أن نقول إن إشباع الجوع، إذ هو في طريقه إلى التكون، مثل من أمثلة اللذة الحركية، وأما حالة الهدوء التي تسود حين يتم إشباع الجوع، فمثل من أمثلة اللذة السكونية. وقد ذهب أبيقور إلى أن التماس الإنسان للذة الثانية أدنى إلى الحكمة؛ لأنها لذة غير مشوبة، ولا تعتمد على وجود الألم حافزًا على الرغبة؛ إذ إن الجسد وهو في حالةٍ من التوازن، يكون خاليًا من الألم، وعلى ذلك فلا مندوحة لنا عن السعي

وراء التوازن واللذائذ الهادئة، فهي أولى بالسعي من اللذائذ الأكثر عنفًا، والظاهر أن أبيقور قد كان يتمنى لو أمكن أن يكون دائمًا في حالة من أكل واعتدل في مقدار ما أكل، لا أن يكون في حالة من به رغبة عارمة في الطعام.

ولهذا ينتهي به الرأي من الوجهة العملية إلى اعتبار التخلص من الألم، لا قيام اللذة، هدفًا للرجل الحكيم؛[٦] فقد تكون المعدة أساسًا لكل شيء، لكن آلام أوجاع المعدة ترجح لذائذ النهم. وبناءً على ذلك أخذ أبيقور نفسه بالعيش على الخبز، يضيف إليه أيام المواسم قليلًا من الجبن، وأما الرغبة في الثروة والجاه وأمثالهما فضربٌ من الحماقة؛ لأنها تبث القلق في نفس الإنسان، حين يستطيع أن يستسلم للرضا. «إن أعظم الخير هو الحكمة، فهي أنفس من كل شيء، حتى من الفلسفة.» والفلسفة — كما فهمها — نظامٌ عملي يراد به الحصول على حياةٍ سعيدة، ولا تحتاج إلا إلى الإدراك الفطري السليم، لا إلى منطق أو رياضة أو غيرهما من الدراسات الدقيقة التي أوصى بها أفلاطون؛ ولذا تراه يستحث تلميذه وصديقه الشاب «فيثوقليز» أن «يفر من كل ضروب الثقافة»، وكان من النتائج الطبيعية التي ترتبت على مبادئه أنه أوصى بالانسحاب من الحياة العامة؛ لأنه بمقدار ما يحصل عليه الإنسان من القوة، يزداد عدد أولئك الذين يحقدون عليه ويودون أن يوقعوا به الأذى؛ فحتى لو تخلص من سوء الحظ الخارجي، فيستحيل عليه هدوء البال في مثل هذه الحال. إن من سمات الرجل الحكيم أن يحاول العيش مستورًا عن الأنظار، حتى لا يكون له أعداء.

وطبيعي أن يشمل التحريم عنده الحب الجنسي، باعتباره من أكثر اللذائذ «حركية»، فترى الفيلسوف يصرح بأن «الاتصال الجنسي لم يعد بالخير أبدًا على رجل، وهو محظوظ إذ لم يعد عليه بالضرر». وقد أحب الأطفال (أطفال الناس الآخرين)، لكنه لكي يشبع نفسه هذه الرغبة، اعتمد فيما يظهر على ألا يعمل الناس بنصيحته (في الامتناع الجنسي). والظاهر أنه حين أحب الأطفال، كان في ذلك منافيًا لحكم عقله؛ لأن الزواج والأطفال في رأيه يصرفان المرء عن ألوانٍ من النشاط أهم منهما خطرًا، ويتبعه «لوكريشس» في استنكار الحب، إلا أنه لا يرى ضررًا في الاتصال الجنسي، على شريطة أن ينفصل عن العاطفة.

---

[٦] (من رأي أبيقور) «غياب الألم هو في ذاته لذة، بل هو — إذا ما حلَّلته تحليلًا وافيًا — أصدق أنواع اللذة» (Bailey، نفس المرجع المذكور، ص٢٤٩).

وآمَنُ اللذائذ الاجتماعية — في رأي أبيقور — هي الصداقة، وأبيقور — مثل بنثام — رجل من رأيه أن الناس جميعًا، وفي كل زمان، لا يلتمسون إلا لذائذهم، يلتمسونها بالحكمة أحيانًا، وبالحماقة أحيانًا، لكنه يشبه بنثام أيضًا في انخداعه انخداعًا متصلًا بطبيعته الرقيقة الرحيمة، بحيث يسلك سلوكًا رائعًا، كان لا بُدَّ له ألا يتورط فيه تطبيقًا لنظرياته، فواضحٌ أنه أحب أصدقاءه دون اعتبار لما عسى أن يعود عليه منهم، لكنه أقنع نفسه بأنه كان في ذلك أنانيًّا على نحو ما تصف فلسفته سائر الناس أجمعين، ويقول لنا عنه شيشرون إنه ذهب إلى أن «الصداقة يستحيل أن تنفصل عن اللذة؛ ولذلك وجب غرس بذورها في النفوس؛ لأنه بغير صداقة يتعذر العيش الآمن الخالي من الخوف، كما يتعذر علينا العيش اللذيذ.» غير أنه ينسى أحيانًا آراءه النظرية، فهو يقول: «إن الصداقة بكافة أنواعها مرغوبٌ فيها لذاتها، ولو أنها تبدأ من الحاجة إلى المعونة.»[٧]

وعلى الرغم مما قد بدا للناس من أن الأخلاق عند أبيقور بهيميَّة يعوزها السمو الأخلاقي، إلا أنه كان فيها غاية في الجد؛ فقد كان يُسمي جمعية الحديقة — كما أسلفنا — بقوله «جماعتنا المقدسة»، وكتب كتابًا «في القداسة»، وكان يتصف بكل ما يتصف به المصلح الديني من حرارة الإيمان، ولا بُدَّ أن قد كان له شعور قوي بالعطف على ما تعانيه الإنسانية من آلام، كما كان مؤمنًا إيمانًا لا يتزعزع بأن تلك الآلام تنحصر في دائرةٍ أضيق جدًّا مما هي عليه، لو أن الناس اصطنعوا فلسفته، مع أنها كانت فلسفة الرجل الضعيف، أريد بها أن تلائم عالمًا لم يعد يتيح الفرصة إلا نادرًا للسعادة التي ينعم بها المغامرون، فكُلْ قليلًا خوفًا من الهضم السيئ، واشرب قليلًا خوفًا مما يحدث في الصباح التالي، واجتنب السياسة والحب وشتى أوجه النشاط التي تتطلب العواطف العنيفة، ولا تُمكِّن الأيام من نفسك بأن تتزوج ويكون لك أطفال، وعَلِّم نفسك في حياتك العقلية أن تتأمل اللذائذ أكثر مما تتأمل الآلام، إنه لا شك في أن الألم الجثماني شرٌّ عظيم، لكنه لو كان حادًّا كان قصيرًا، أما إذا طال فيمكن احتماله بفضل التدريب العقلي، وتعود التفكير في أشياء ممتعة رغم وجود ذلك الألم، وفوق كل ذلك، عش بحيث تجتنب الخوف.

وما أدى بأبيقور إلى الفلسفة النظرية إلا تفكيره في مشكلة اجتناب الخوف، فذهب إلى أن مصدرَين من أكبر مصادر الخوف هما الدين والخوف من الموت، وهما مصدران

---

[٧] انظر Bailey في نفس المرجع المذكور له سابقًا، ص٥١٧–٥٢٠، في موضوع الصداقة وتناقض أبيقور مع نفسه تناقضًا مقبولًا.

متصلٌ أحدهما بالآخر؛ لأن الدين يشجع على الرأي القائل بأن الموتى أشقياء؛ ولذلك جعل يبحث عن ميتافيزيقا من شأنها أن تبرهن على أن الآلهة لا تتدخل في شئون البشر، وأن الروح تفنى مع فناء الجسد، إن معظم أهل هذا العصر الحديث يرون في الدين مصدر عزاء، أما عند أبيقور فهو على نقيض ذلك؛ إذ رأى أن تدخُّل الآلهة في مجرى الطبيعة مصدر فزع، كما رأى في الخلود قضاءً على كل أمل في النجاة من الألم؛ وعلى ذلك جعل يبني مذهبه الدقيق بتفصيلاته، لعله يشفي به الناس من عقائدهم التي تبث في نفوسهم الخوف.

وكان أبيقور ماديَّ المذهب لكنه لم يأخذ بالجبرية؛ فقد تبع ديمقريطس في رأيه بأن العالم مكوَّن من ذرَّات وفراغ، لكنه لم يؤمن كما آمن ديمقريطس بأن القوانين الطبيعية ما تنفك أبدًا مسيطِرةً على الذرات سيطرةً تامة. لقد أسلفنا القول بأن فكرة الضرورة عند اليونان كانت من أصلٍ ديني، فربما أصاب أبيقور في ظنه بأن الهجوم على الدين لا يكمل إذا لم تهدم فكرة الضرورة أيضًا، والذرات في مذهبه ذات ثقل، تسقط سقوطًا متصلًا، وهي لا تسقط تجاه مركز الأرض، بل إلى أسفل بمعنًى مطلق لهذه الكلمة؛ على أنه قد يحدث أحيانًا لإحدى الذرات أن تتأثر بما يشبه الإرادة الحرة، فتنحرف انحرافًا يسيرًا عن طريقها المباشر إلى أسفل؛[8] وبهذا تصطدم مع ذرةٍ أخرى. ومن هذه النقطة فصاعدًا، تراه يأخذ بمذهب شبيه جدًّا بمذهب ديمقريطس، من حيث تكون الدوامات وغيرها، والروح كائنٌ مادي، قوامه ذرات من نوع الذرات التي تتألف منها زفرات الأنفاس والحرارة (ظن أبيقور أن النفَس والريح يختلفان عنصرًا عن الهواء، فلم يكونا في رأيه مجرد هواء متحرك)، وذرات الروح موزعة خلال الجسم كله، والإحساس ينشأ بسبب رقائق رفيعة تنبعث من الأجسام حتى تمس ذرات الروح، وتستطيع هذه الرقائق أن تظل قائمة حتى بعد أن تتحلل الأجسام التي انبعثت منها أول الأمر، وذلك يعلل لنا الأحلام، فإذا ما جاء الموت تفرقت الروح، وبالطبع تبقى ذراتها قائمة، لكنها لا تعود قاصرة على الإحساس؛ لأنها لا تعود مرتبطة بالجسم، ويلزم عن ذلك، في عبارة أبيقور، أن يكون «الموت لا شيء بالنسبة لنا؛ لأن ما يتحلل لا إحساس له، وما يعوزه الإحساس لا يكون شيئًا بالنسبة لنا».

[8] يأخذ «إدبجتن» في عصرنا هذا برأيٍ شبيه بهذا، في شرحه لمبدأ اللاحتمية.

أما عن الآلهة فإن أبيقور يؤمن إيمانًا قويًّا بوجودها، وإلا لما استطاع بغير ذلك أن يعلل انتشار فكرة الآلهة عند الناس، غير أنه مقتنع بأن هؤلاء الآلهة لا يكلفون أنفسهم مشقة التدخل في شئون عالمنا الإنساني؛ فهم آخذون بمبدأ اللذة المبنية على أساس العقل، فكأنما هم في ذلك يتبعون مبادئه، ويتحاشَون الاشتراك في أمور الحياة العامة، فتولي شئون الحكم عناء لا ضرورة له، وهو لا يُغري الآلهة أبدًا؛ لأنهم يحيَون حياةَ نعيم كامل، ولا شك في أن الكهانة والعرافة وسائر الأفعال التي من هذا القبيل إن هي إلا خرافة خالصة، وكذلك قل في الإيمان بتدبير الآلهة لشئون البشر.

وعلى ذلك فلا أساس لخوفنا من احتمال التعرض لغضب الآلهة، أو احتمال التعرض لعذاب الجحيم بعد الموت. وإن الإنسان ليتمتع بحرية الإرادة، وهو — إلى حدٍّ ما — سيد نفسه، على الرغم من أنه خاضعٌ لقوى الطبيعة التي في مستطاعه أن يدرسها دراسةً علمية. وإنه لمن المستحيل علينا الفرار من الموت، لكن الموت إذا ما فُهم على وجهه الصحيح، تبين أنه ليس من الشر في شيء، ولو عشنا عيشًا حكيمًا وفق مبادئ أبيقور، لجاز لنا أن نتخلص من الألم إلى حدٍّ ما. إن دعوة أبيقور لا تجاوز حدود الاعتدال، ومع ذلك فهي كافية لإشعال روح الحماسة فيمن يؤرقه ما تعانيه الإنسانية من شقاء.

إن أبيقور لا يهتم بالعلم في ذاته، وإنما يحصر اهتمامه به لسببٍ واحد فقط، وهو أن العلم يفسر الظواهر تفسيرًا طبيعيًّا، فلا يعود أمام الخرافة مجال في نسبتها إلى فعل الآلهة؛ فإذا كان للظاهرة المعينة تعليلات كثيرة كلها طبيعي وكلها ممكن، رأى أبيقور أن لا ضرورة لمحاولة الموازنة بينها لترجيح أحدها على سواه، مثال ذلك أن أوجه القمر قد عُللت بتعليلاتٍ كثيرة مختلفة، فكل تعليل منها لا يقل ولا يزيد على أي تعليلٍ آخر، ما دام لا يلجأ إلى الآلهة في التفسير، ولو حاولت أن تقرر أي هذه التعليلات هو الصحيح، كان ذلك منك تطلعًا سحيقًا لا غناء فيه، فلا غرابة ألا يكون الأبيقوريون قد أضافوا إلى المعرفة الطبيعية إلا مقدارًا جد ضئيل. نعم إنهم أدوا خدمة طيبة باحتجاجهم على إيمان الوثنيين المتأخرين في إخلاصهم للسحر والتنجيم والعرافة، لكنهم ظلوا على نهج مؤسس مدرستهم، ضيِّقي الأفق متعصبي الرأي، لا يشوقهم شيء قط فيما عدا أسباب السعادة الفردية. ولقد حفظوا عن ظهر قلب مذهبَ أبيقور، ولم يضيفوا إليه شيئًا أبدًا خلال القرون التي ظلت مدرستهم فيها قائمة.

ولم يلمع من أتباع أبيقور إلا الشاعر لوكريشس (٩٩–٥٥ق.م.) الذي عاصر يوليوس قيصر؛ فقد كان البدع الشائع في الأيام الأخيرة من الجمهورية الرومانية، هو حرية الفكر،

وكانت تعاليم أبيقور ذائعة بين الطبقة المثقفة، ثم الإمبراطور أوغسطس بحركةٍ رجعية استعاد بها الفضيلة القديمة والديانة القديمة، فكان من أثر ذلك أن امتنع الناس عن قراءة قصيدة لوكريشس «في طبائع الأشياء»، وظلت كذلك حتى جاءت النهضة، ولم يبقَ لنا منها بعد العصور الوسطى إلا نسخة خطية واحدة، سَلِمَت بمصادفة نادرة من عبث المتعصبين، وإنك لتوشك ألا تجد شاعرًا آخر غير لوكريشس قضت عليه الأحوال أن ينتظر كل هذا الأمد قبل أن يعترف الناس به، لكن العصور الحديثة قد كادت تجمع على جوانب النبوغ فيه، وحسبنا أن نذكر أنه مع بنيامين فرانكلن كانا هما الكاتبين المحبَّبَين لدى شلي.

وقصائده تنظم فلسفة أبيقور شعرًا، فلئن كان الرجلان متفقين على مذهب بعينه، إلا أنهما كانا ذا مزاجين مختلفين جد الاختلاف؛ فقد كان لوكريشس محتدم العاطفة، وكان أشد من أبيقور حاجةً إلى دوافع تميل به إلى التزام الحكمة، وختم حياته منتحرًا. والظاهر أنه كان يتعرض لمسٍّ من جنون آنًا بعد آن، ويؤكد لنا بعض العارفين بأن جنونه هذا جاء نتيجة لآلام العشق، أو أثرًا لما كان يتعاطاه من مركباتٍ تساعد على العشق، وهو يقف من أبيقور موقفه من نبي جاء لخلاص الإنسان، وتراه يُعبر بلغة فيها غزارة الشعور الديني، عن شعوره إزاء رجل يعده هادمًا للدين:[٩]

لما سقطت الحياة الإنسانية طريحة على الأرض،\
تدوسها «الديانة» القاسية بأقدامها\
علنًا، وتسحقها بخبثها سحقًا،\
تلك الديانة التي أطلت برأسها\
من السماء، ونظرت إلى الإنسان الفاني\
نظرةً مخيفة؛ نهض رجلٌ من اليونان.\
ولم يرهب أن يشخص ببصره الفاني إليها،\
فكان أول من يقف على قدميه إزاءها متحديًا؛\
فلا الأساطير عن الآلهة، ولا البروق،\
كلا، ولا رعود السماء المروعة قد نالت من عزيمته،

[٩] أنا أقتبس الترجمة (الإنجليزية) من مستر ر. س. ترفليان، ج١، ٦٠–٧٩.

بل زاد كل ذلك من يأسه وبسالة نفسه،
حتى لقد شاقه أن يكون أول إنسان
يحطم على الطبيعة أبوابها التي أُحكِم إغلاقها؛
ولذا ترى حدة نشاطه الفعلي قد سادت،
فمضى في طريقه قُدمًا، مُبعدًا عن حدود العالم المشتعلة،
ضاربًا بعقله وروحه في أجواءٍ فسيحة،
مُطوِّفًا بهما أرجاء الكون التي ليس لها حدود،
ثم عاد إلينا من هناك مُظفَّرًا.
عاد إلينا مُزوَّدًا بمعرفةِ ما يمكن وجود وما لا يمكن،
فعلَّمنا علمًا دقيقًا من أي المبادئ يستمد
كل شيء قُواه ويلتزم حدوده؛
ومن ثَم انقلبت الأوضاع، فارتمت «الديانة» بدورها طريحة
ليدوسها الناس بأقدامهم.
وإنا لنمجد فيه هذا النصر تمجيدًا يبلغ عنان السماء.

إننا لا نستطيع أن نفهم الكراهية التي أبداها أبيقور ولوكريشس إزاء الدين، لو سلَّمنا بما أجمع عليه الرواة عن روح البهجة التي تسود الديانة اليونانية وشعائرها؛ فمثلًا قصيدة «كيتس» التي عنوانها «أنشودة إلى وعاءٍ يوناني» تحيي احتفالًا دينيًّا، فلا تجعله واحدًا من تلك الاحتفالات التي تملأ نفوس الناس بالمخاوف المظلمة الكئيبة، فرأيي هو أن العقائد الشعبية لم تكن — إلى حدٍّ كبير — من هذا الطراز البهيج. نعم إن عبادة آلهة الأولمب لم يكن فيها عن عسف العقائد الخرافية بمقدار ما كان في غيرها من صور الديانة اليونانية، إلا أن هذه الآلهة الأولمبية نفسها كانت تتطلب أحيانًا أن تقدم لها الضحايا البشرية حتى كان القرن السابع أو السادس قبل الميلاد، وسجلت أساطير اليونان ومسرحياتهم ذلك الضرب من تقديم الضحايا للآلهة.[١٠] وقد كانت التضحية ببني الإنسان لم تزَل قائمة في أرجاء العالم الهمجي كله في عصر أبيقور؛ إذ كانت تلجأ إليها في

[١٠] يذكر لوكريشس حادثة التضحية بـ «إفجينيا» مثلًا يستشهد بها على الضرر الذي تنزله العقائد الدينية (ج١، ص٨٥–١٠٠).

أوقات الأزمات — مثل قيام الحروب اليونانية — الشعوب الهمجية كلها، لا تستثنِ منها حتى أرقاها، ولبثت الحال كذلك، حتى جاء الغزو الروماني.

وقد بيَّن «جين هارِسُن» Jane Harrison بيانًا يقطع باليقين أن اليونان قد كان لهم إلى جانب العقائد الرسمية التي تصطنع عبادة زيوس وأسرته، وعقائد أخرى أكثر بدائية، تُمازجها شعائر همجية في هذا الموضع أو ذاك، وعمل المذهب الأورفي إلى حدٍّ ما على جمع هذه العقائد كلها جنبًا إلى جنب في عقيدةٍ واحدة، أصبحت هي العقيدة السائدة عند أولئك الذين يغلب عليهم المزاج الديني. وقد تجد أحيانًا من يزعم لك أن الجحيم من ابتكار المسيحية، لكن هذا خطأ؛ إذ إن المسيحية لم تفعل في هذا الصدد سوى أن نسَّقت العقائد الشائعة القديمة في صورةٍ واحدة، فمنذ فاتحة «الجمهورية» عند أفلاطون، يتبين لك في وضوحٍ أن الخوف من العقاب بعد الموت كان شائعًا في أثينا إبان القرن الخامس قبل الميلاد، وليس من المعقول أن يكون ذلك الخوف قد قل في الفترة الواقعة بين سقراط وأبيقور (ولست أعني هنا الأقلية المثقفة، بل أعني الشعب بصفةٍ عامة)، ولسنا نشك أيضًا في أن الناس عندئذٍ قد أَلِفوا أن ينسبوا حوادث الطاعون والزلازل والهزائم في الحروب وما إلى ذلك من كوارث، إلى سخط الآلهة، أو امتناع الناس عن الأخذ بالطِّيَرة والفأل، وأعتقد أن الأدب والفن اليونانيين يُضللان غاية التضليل فيما له علاقة بالعقائد الشعبية، فماذا كنا لنعلم عن «الطائفة النظامية» في أواخر القرن الثامن عشر، إذا لم يبقَ لنا عن تلك الفترة من مدوناتٍ سوى الكتب والصور الأرستقراطية التي كتبها أو صوَّرها أتباعها عنها. إن تأثير «الطائفة النظامية» — شأنها شأن العقائد الدينية في العصر الهلينستي — قد صعد من صفوف الناس الدنيا، وكان قد بلغ شيئًا من قوته بالفعل في عهد «بوزوِل Boswell» و«سير جوزوا رينولدز Sir Joshua Reynolds»، ولو أننا لا نتبين شيئًا من قوة تلك الطائفة إذا قرأنا ما كتباه عنها.

وإذَن فلا ينبغي لنا أن نحكم على الديانة الشعبية في اليونان بالصور المرسومة على «الأوعية اليونانية»، ولا بالمؤلفات التي كتبها الشعراء والفلاسفة الأرستقراطيون، ولم يكن أبيقور أرستقراطيًّا لا بحكم مولده، ولا بحكم عشرائه، ولعل ذلك يفسر لنا عداءه للديانة عداوةً شذ بها عن المألوف.

إن قصيدة لوكريشس هي التي كانت أقوى العامل على تعريف القُراء بفلسفة أبيقور منذ عهد النهضة، وأول ما استوقف أنظار هؤلاء القراء — أعني غير الفلاسفة المحترفين منهم — هو التباين بين مذهب أبيقور وبين العقيدة المسيحية في أمور كالنزعة المادية وإنكار تدخل الله في أمور الناس، وإنكار خلود الروح. وأهم ما يَلفت نظر القارئ الحديث

هو أن يجد هذه الآراء — التي تُعَد اليوم بصفةٍ عامة آراءً تبعث على الهم والقنوط — يجدها مبسوطة على نحوٍ يُراد به أن تكون إنجيلًا لتحرير الإنسان من عبء الخوف. على أن لوكريشس يؤمن إيمانًا لا يقل في ثباته عن إيمان أي مسيحي بأهمية العقائد الصادقة في أمور الدين؛ فبعد أن يصف كيف يلتمس عبثًا سبيل الطمأنينة في تغيير المكان، يقول:[١١]

إن كل إنسان يلوذ من نفسه فرارًا.
ومع ذلك فليس لدى الإنسان قدرة على الفرار من نفسه،
إنه يتعلق بها راغمًا.
وتراه يمقتها؛ لأنه — وإن يكن عليلًا —
لا يقوى على إدراك سبب علته.
وهو سبب لو عرفه حق المعرفة،
لنحَّى كل شيء جانبًا،
وعُني أولًا بدراسة طبيعة هذا العالم.
إذ ما هو موضع للشك، إنما هو
حالنا إبان الزمان الأبدي،
لا إبان هذه الساعة العابرة؛
فأبناء الفَناء عليهم أن يمضوا تلك الأبدية،
بعد أن يلحق بهم الموت.

إن العصر الذي عاش فيه أبيقور كان عصرًا منهوك القوى، فكان طبيعيًّا أن يرى الإنسان في إفناء نفسه راحة جميلة من عناء روحه، وعلى نقيض ذلك لم يكن العهد الأخير من «الجمهورية» في أعين معظم الرومانيين عصرًا تبدو فيه مرارة الواقع، فكان أصحاب النشاط الجبار ماضين في خلق نظام جديد من الفوضى القائمة، وهو ما لم يستطع المقدونيون أن يفعلوه. أما الأرستقراطي الروماني الذي تنحَّى عن السياسة، ولم يأبه قط بالصراع في سبيل السلطة واستلاب المغانم، فلا بُدَّ أن يكون مجرى الحوادث قد بدا في عينيه باعثًا على اليأس الشديد، فإذا أضفنا إلى ذلك ما كان ينتاب لوكريشس من حالات

[١١] ج، ٣، ١٠٦٨–١٠٧٦. في هذا الموضع أيضًا أقتبس من الترجمة (الإنجليزية) التي ترجمها مستر ر. س. ترفليان.

الجنون آنًا بعد آن، لم يعد ثَمة ما يدعو إلى العجب أن نراه يلتمس أمله في الخلاص، في عقيدةٍ تنادي بمحو الوجود.

لكن الخوف من الموت أعمق جذورًا في الغريزة البشرية من أن يستطيع إنجيل أبيقور، في أي عصر من العصور، أن يصادف قبولًا عند جمهرةٍ كبيرة من الناس، فظل دائمًا عقيدة الأقلية المثقفة، بل إنه حتى بين طائفة الفلاسفة — بعد عهد أوغسطس — كان نصيبه الرفض بصفةٍ عامة؛ إذ كان هؤلاء يؤثرون عليه المذهب الرواقي، نعم قد ظل مذهب أبيقور قائمًا بعد موته مدى ستة قرون — وإن يكن قد أخذ خلال تلك الفترة يتناقص حدةً — إلا أن الناس حين أخذت محنة الحياة على هذه الأرض تشتد وطأةً على نفوسهم، راحوا يطالبون الفلسفة أو الدين بدواءٍ أقوى من الأبيقورية شفاءً. أما الفلاسفة فقد لاذوا بمذهب الأفلاطونية الجديدة، إلا عددًا قليلًا منهم، وأما غير المثقفين فقد التمسوا النجاة في مختلف الخرافات الشرقية، ثم التمسوها بعدئذٍ في المسيحية التي جعلوا يُقبِلون عليها إقبالًا متزايدًا على الأيام، تلك المسيحية التي عمدت في أولى مراحلها إلى تركيز الخير كله في الحياة الآخرة، فقدَّمت للناس بذلك إنجيلًا يختلف عن مذهب أبيقور اختلاف النقيض عن نقيضه، غير أن «الفلاسفة» الفرنسيين جعلوا في أواخر القرن الثامن عشر، يُحيُون تعاليم مشابهةً لتعاليم أبيقور، وهي التعاليم التي نقلها إلى إنجلترا بنثام وأتباعه، وقد صدروا فيما فعلوه عن رغبةٍ متعمدة في معارضة المسيحية، التي نظروا إليها نظرة فيها نفس العداء الذي نظر به أبيقور إلى ديانة عصره.

الفصل الثامن والعشرون

المذهب الرواقي

كانت الرواقية معاصرة للأبيقورية من حيث النشأة، لكنها كانت أطول من زميلتها تاريخًا، وأقل منها ثباتًا على المبدأ، فتعاليم مؤسسها زينون في الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد لم تكن أبدًا هي التعاليم التي أخذ بها مرقص أورليوس في النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد؛ فقد كان زينون ماديًّا؛ إذ كانت تعاليمه في أساسها مزيجًا من المذهب الكلبي ومن مذهب هرقليطس، غير أن الرواقيين أخذوا يبعدون عن المادية شيئًا فشيئًا — بفضل امتزاج المذهب الأفلاطوني الجديد بمذهبهم — حتى لم يعد في النهاية إلا أثر طفيف للمادية في المذهب الرواقي، أما مذهبهم الأخلاقي، فالحق أنه لم يتغير إلا تغيرًا ضئيلًا جدًّا، وظل محتفظًا بالجانب الذي عده معظمهم أهم الجوانب جميعًا، ومع ذلك فقد حدث في هذا الجانب الأخلاقي نفسه أن تغيَّر مركز الاهتمام، فكانت الأيام كلما أمعنت في سيرها، قل اشتغال أصحاب المذاهب بجوانب الرواقية الأخرى غير جانبها الأخلاقي، وازدادوا حصرًا لاهتمامهم في الأخلاق وفي تلك الأجزاء من اللاهوت التي تتصل بالأخلاق اتصالًا وثيقًا، لكننا إذا ما أردنا دراسة الرواقيين الأزليين جميعًا، صادفتنا عقبة، وهي أنه لم يبقَ من مؤلفاتهم سوى نُتف قليلة، وليس بين أيدينا من المؤلفات الكاملة إلا ما يتصل منها بـ «سنكا» و«إبكتاتوس» و«مرقص أورليوس»، وهم ينتمون إلى القرنين الأول والثاني بعد الميلاد.

إن الرواقية أقل اصطباغًا بالروح اليوناني من أية مدرسةٍ أخرى من مدارس الفلسفة التي تناولناها بالبحث حتى الآن، وكان الرواقيون الأولون سوريين في كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان، ويشك «تارن Tarn» (في كتاب المدنية الهلينستية، ص٢٨٧) في وجود آثار كلدانية في المذهب الرواقي، ويلاحظ «أوبروفج Ueberweg» بحق أن اليونان حين أخذوا في صبغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية،

أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التي تلائم اليونان وحدهم، وكانت الرواقية — على خلاف الفلسفات اليونانية الخالصة الأخرى التي سبقتها ظهورًا — ضيقة في أفقها العاطفي، بل كانت متعصبة لتعاليمها تعصبًا أعمى بوجهٍ من الوجوه، لكنها إلى جانب ذلك كانت تحتوي على عناصر دينية أحس العالم أنه بحاجة إليها، وظهر أن اليونان عاجزون عن إمداد العالم بمثلها، وقد صادفت الرواقية هوًى عند الحكام بصفةٍ خاصة، فيقول الأستاذ «جلبرت مري»: «لقد أعلن كل خلفاء الإسكندر تقريبًا، بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون، قد أعلنوا أنفسهم رواقيين.»

كان زينون من أهل فينيقيا، وُلد في سيتيوم من أعمال قبرص، في عامٍ يقع في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، والأرجح فيما يظهر أن أسرته كانت مشتغلة بالتجارة، وأن أول ما نقل زينون إلى أثينا مصلحة تتصل بشئون التجارة؛ على أنه لما كان في أثينا، اشتدت به الرغبة في دراسة الفلسفة، وكانت آراء الكلبيين أقرب إلى طبيعته من آراء أية مدرسةٍ أخرى، لكنه كان مع ذلك يميل بعض الشيء إلى اختيار ما يلائمه من تعاليم المذاهب المختلفة؛ فقد اتهمه أتباع أفلاطون بانتحال تعاليم الأكاديمية لنفسه، وكان سقراط هو الإمام الأول للرواقية من أول عهدها إلى آخره، فموقفه إبان المحاكمة، ورفضه القرار، وهدوءه إزاء الموت، ودفاعه عن الرأي القائل بأن من يعمل على نشر الظلم يضر نفسه أكثر مما يضر ضحيته، كل هذه أمور لاءمت التعاليم الرواقية أكمل ملاءمة، كما لاءمها كذلك عدم تفرقته بين الحرارة والبرودة، وبساطته في أمور الطعام والثياب، وعزوفه عزوفًا تامًّا عن كل لذائذ الجسد، إلا أن الرواقيين لم يعتنقوا قط مذهب أفلاطون في المُثل، ورفض معظمهم أن يأخذ بأدلته التي أقامها على خلود الروح، ولو أن الرواقيين المتأخرين وحدهم قد تبعوه في اعتبار الروح غير مادية، أما الرواقيون المتقدمون فقد أخذوا بوجهة نظر هرقليطس بأن الروح مؤلفة من نارٍ مادية، وإننا لنجد هذا المذهب نفسه مذكورًا باللفظ عند «إبكتاتوس» و«مرقص أورليوس»، لكن الظاهر أن النار عندهم لا ينبغي فهمها بالمعنى الحرفي للكلمة، باعتبارها عنصرًا من العناصر الأربعة التي تتكون منها الأشياء المادية.

لم يكن زينون يطيق الوقوف عند لطائف التفكير الميتافيزيقي، فالشيء الهام في نظره هو الفضيلة، ولم يكن للفيزيقا أو الميتافيزيقا عنده من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة، ولقد حاول أن يقاوم الاتجاهات الميتافيزيقية في عصره بوساطة الإدراك الفطري السليم، وهذا معناه في اليونان نزوع إلى المذهب المادي، فكانت تضايقه الشكوك

التي تواجه إلى سلامة الركون إلى الحواس؛ ولذا تطرف في الدفاع عن المذهب المضاد لذلك الاتجاه.

بدأ زينون بإثبات وجود العالم الحقيقي، فسأله الشكاك: «ماذا تعني بقولك حقيقي؟» «أعني شيئًا صُلبًا وماديًّا، وأعني أن هذه المنضدة مادة صُلبة.» فسأله الشكاك: «وما رأيك في الله وفي الروح؟» فقال زينون: «هما على أكمل ما تكون الصلابة، هما أشد صلابة من المنضدة.» وهل الفضيلة أو العدالة أو حكم الثلاثة مادة صلبة كذلك؟ فقال زينون: «طبعًا، إنها غاية في الصلابة.»[١]

وواضحٌ أن زينون في هذه النقطة قد اندفع — كما اندفع كثيرون غيره — بحماسته ضد الميتافيزيقا، إلى القول بميتافيزيقا خاصة به.

وكانت التعاليم الرئيسية التي تمسكت بها المدرسة الرواقية طوال تاريخها كله، تدور حول الجبرية الكونية والحرية الإنسانية؛ فقد آمن زينون بأن الصدفة لا وجود لها، وأن مجرى الطبيعة محدد تحديدًا كاملًا بفعل القوانين الطبيعية، فقد كانت النار أول الأمر هي وحدها العنصر الموجود، ثم ظهرت سائر العناصر — الهواء والماء والتراب (على هذا التوالي)، ظهرت هذه العناصر شيئًا فشيئًا، لكن النار ستعود فتلتهم الكون بأسره، إن عاجلًا وإن آجلًا، بحيث يعود كل شيء إلى الحالة النارية من جديد، وليست هذه الرجعة إلى النار — في رأي معظم الرواقيين — هلاكًا ينتهي به كل شيء، كهذه النهاية التي يأخذ بها المذهب المسيحي، بل هي ختام دورة واحدة، وستعود العملية نفسها من جديد في دورةٍ أخرى، ثم تعود وتعود إلى ما لا نهاية له من الدورات، فكل ما يحدث الآن قد حدث فيما مضى، وسيعود إلى الحدوث من جديد، لا مرة واحدة، بل مراتٍ لا يحصرها عدد.

ومذهب الرواقية إلى هنا قد يبدو متجهمًا، لا يزيد قط في إشاعة الطمأنينة النفسية عن المذهب المادي في صورته المألوفة، كمذهب ديمقريطس، لكن هذا جانب واحد منه، وأما الجانب الآخر فهو أن مجرى الطبيعة عند الرواقية — كما كان عند رجال اللاهوت في القرن الثامن عشر — يسير وفق إرادة مشرع يسنُّ القوانين، ويتصف في الوقت نفسه بحب الخير، فقد رُسمت الخطة للكون في جملته، وهي خطة شملت التفصيلات بكل صغيرة فيها، فقد رُسمت بحيث تحقق غايات معينة بوسائل طبيعية، وهذه الغايات يمكن إدراكها في حياة الإنسان، اللهم إلا ما يتصل منها بالآلهة والشياطين، فلكل شيءٍ غايةٌ متصلة

[١] جلبرت مري، كتاب الفلسفة الرواقية، ١٧١٥م، ص٢٥.

ببني الإنسان، فبعض الحيوان صالحٌ للأكل، وبعضها يهيئ اختبارًا للشجاعة، بل إن بق الفراش نافع؛ لأنه يساعدنا على اليقظة في الصباح، فلا نطيل الرقاد في المخادع، وتُسمى «القوة» العليا أحيانًا بكلمة الله، وأحيانًا بكلمة زيوس، وقد فرق «سنكا» بين زيوس هذا وبين ذلك الذي يعتقد فيه عامة الناس — وهو أيضًا كائنٌ حقيقي — لكنه تابع لذاك.

وليس الله منفصلًا عن العالم، بل هو روح العالم، وكلٌّ منا فيه جزء من «النار الإلهية» وكل الأشياء أجزاء من نسقٍ واحد، نُسميه الطبيعة، وحياة الفرد خيِّرة ما دامت متوائمة مع الطبيعة في نغمٍ واحد، بل يجوز لنا أن نقول إن كل حياةٍ متناغمةٌ مع الطبيعة؛ لأنها حياة قد استوجبتها قوانين الطبيعة، لكننا من ناحيةٍ أخرى نقول إن الحياة الإنسانية لا تكون في نغمٍ واحد مع الطبيعة، إلا إذا اتجهت إرادة الفرد نحو غاياتٍ هي بين الغايات التي تنشدها الطبيعة، وتتألف «الفضيلة» من «إرادة» متفقة مع اتجاهات الطبيعة. ولئن كان الأشرار بطبيعة الحال يطيعون قانون الله بفعلهم الشر، إلا أنهم يقترفون شرهم هذا على غير إرادة منهم، فهم كما شبَّههم «كلينثيز» كالكلب رُبط إلى عربة، وأجبر إجبارًا على متابعة العربة حيثما سارت.

الفضيلة هي الخير الأوحد في حياة الإنسان الفرد، ولا اعتبار لأشياء كالصحة والسعادة والملك. ولما كانت الفضيلة قائمة في الإرادة، فكل ما هو خير حقًّا أو شر حقًّا في حياة الإنسان، يتوقف عليه هو نفسه، إنه قد ينقلب فقيرًا، ولكن ما قيمة هذا؟ إنه يستطيع أن يظل فاضلًا، وقد يضعه الطاغية في غيابة السجون، لكنه مع ذلك يستطيع أن يتمسك بحياته حياة متناغمة مع الطبيعة، وقد يحكم عليه بالموت لكنه يستطيع مع ذلك أن يموت ميتة الشرف كما مات سقراط. إن غيرك من الناس لا سلطان لهم عليك إلا في أمور الظاهر، أما الفضيلة — وهي وحدها الشيء الخيِّر حقًّا — فمتوقفة على الفرد وحده دون سواه؛ ولذلك فلكل إنسانٍ مطلق الحرية، على شرط أن يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية، ويخطئ الحكم من يظن أن هذه الشهوات لها السيادة، أما الحكيم صاحب الأحكام الصادقة، فهو المتحكم في مصير نفسه، فيما يتعلق بكل ما له قيمة في رأيه؛ وذلك لأنه لا تستطيع قوة خارجية أن تسلبه فضيلته.

وتكتنف هذا المذهبَ مشكلاتٌ منطقية واضحة، فإذا كانت الفضيلة حقًّا هي الخير الذي لا خير سواه، لزم أن يحصر الله الخيِّر عنايته في إحداث الفضيلة، ومع ذلك نرى قوانين الطبيعة قد أخرجت كثيرين من مقترفي الخطيئة. وإذا كانت الفضيلة هي الخير الأوحد، لما كان هناك حجة ضد القسوة والظلم؛ لأن القسوة والظلم — كما قال الرواقيون

وأعادوا القول مرةً بعد مرة — تهيئان لمن يقع تحت تأثيرهما أحسن فرصة تتيح له ممارسة فضيلته. وإذا كانت الدنيا مجبرة بقوانينها جبرًا كاملًا، كانت القوانين الطبيعية هي التي تقرر لي أن أكون فاضلًا أو لا أكون، وإذا كنت شريرًا فالطبيعة هي التي ألزمتني أن أكون شريرًا، واستحالت على الحرية التي يقال إن الفضيلة تهبها للإنسان.

إن العقل الحديث ليتعذر عليه أن يرى موجبًا للتحمس لحياةٍ فاضلة، إذا كانت تلك الحياة ليس من شأنها أن تنتج شيئًا، إننا نثني على رجل الطب الذي يخاطر بحياته في وباء الطاعون؛ لأننا نرى المرض شرًّا، ونأمل أن يقل وقوعه، أما إذا لم يكن المرض شرًّا، فخيرٌ لرجل الطب أن يظل في داره مستريحًا، أما الرواقي فيقول إن فضيلة مثل ذلك الرجل غاية في ذاتها، لا وسيلة تؤدي إلى ما هو خير، فإذا نحن ألقينا بأبصارنا إلى بعيد، سألنا: ما هي الغاية النهائية التي تترتب على الرواقية؟ خراب العالم القائم بفعل النار، ثم عودة العالم سيرته الأولى؛ فهل يمكن أن ترى عبثًا مخربًا أكثر من هذا العبث؟ فقد ترى تقدمًا هنا وتقدمًا هناك، لكنه تقدمٌ مرهون بوقتٍ معين، ولن يكون في نهاية الأمر سوى أن يبدأ كل شيء سيرته من جديد. إننا إذ نرى شيئًا يؤلم ألمًا فوق ما يمكن احتماله، رجَونا أن يزول مثل ذلك الشيء بعد حين، أما الرواقي فيؤكد لنا أن ما يحدث الآن سيعود إلى الحدوث مرةً بعد مرة، وإن الإنسان لا يسعه إزاء ذلك إلا أن يقول بأن الإله الخيِّر الذي يشرف على العالم في سيره الكلي، لا بُدَّ أن ينتابه اليأس آخر الأمر مللًا من هذا التكرار.

يضاف إلى ذلك شيء من برود العاطفة في تصور الرواقيين للفضيلة؛ فهم لا يهاجمون العواطف السيئة وحدها، بل يهاجمون العواطف جميعًا؛ فالحكم ليس من شأنه أن يعطف على أحد؛ فإذا مات أطفاله، فكر قائلًا إن هذه الحادثة لا تعوق قيام فضيلته هو؛ ولذا فهو لا يعاني ألمًا عميقًا، ولا بأس في الصداقة التي رفع من شأنها أبيقور، لكنها لا ينبغي أن تصل بك إلى حدٍّ يسمح للكوارث التي تحل بالصديق أن تعكر عليك هدوء نفسك المقدس؛ وأما عن الحياة العامة، فقد يكون من واجبك أن تأخذ بنصيب فيها، ما دامت تتيح الفرص للعدالة والاحتمال وما إليها من فضائل، لكنه لا يجوز لك أن تندفع بالرغبة في إفادة الإنسان؛ لأن الفوائد التي في مستطاعك أن تفيضها على الناس، مثل الحياة الآمنة والزيادة من القوت، ليست بالفوائد الحقيقية؛ وعلى كل حال، فليس يهمك أنت سوى فضيلة نفسك. إن الرواقي لا يرى أنه فاضل لكي يفعل خيرًا، بل هو يفعل الخير لكي يكون فاضلًا، ولم يرد على خاطره أن يحب جاره كما يحب نفسه؛ فالحب لا وجود له في تصوره للفضيلة، اللهم إلا الحب بمعناه السطحي.

وحين أقول هذا، فإنما يدور الحب في خاطري، باعتبار الحب عاطفة لا مبدأً؛ إذ بشَّر الرواقيون بالحب الشامل للناس جميعًا، متخذين الحب مبدأً، وإنك لتجد هذا المبدأ عند «سنكا» وخلفائه، وربما أخذه هؤلاء عن رواقيين سابقين لعهدهم. إن منطق المدرسة الرواقية قد أدى إلى تعاليم صارمة، ثم خفف من صرامتها ما اتصف به أتباع المذهب من شعورٍ إنساني؛ فقد كان هؤلاء الأتباع أفضل جدًّا بأشخاصهم مما كانوا ليكونوا لو أنهم التزموا حدود مذهبهم التزامًا دقيقًا. ويقول «كانت» — الذي يشبههم — إنه لزامٌ عليك أن تكون رحيمًا بأخيك، لا لأنك تحبه، بل لأن القانون الأخلاقي يلزمك بالرحمة، ومع ذلك فإني أشك في أنه قد عاش حياته الخاصة وفقًا لهذا المبدأ.

ودعنا الآن من هذه الأقوال العامة، لننتقل إلى تاريخ الرواقية.

إننا لا نعلم عن «زينون»[٢] إلا طائفة من النتف، ومنها يبدو أنه قد عرف الله بأنه العقل الناري للعالم، وأنه قال إن الله جوهرٌ مادي، وأن الكون كله يؤلف جوهر الله. ويقول «تيرتوليان» إنه بناءً على رأي زينون يكون الله ساريًا خلال العالم المادي، كما يسري العسل في أقراصه. ويروي «ديوجنيز ليرتيوس» عن زينون أنه قال إن «القانون العام» الذي هو «العقل الصحيح» ويتخلل كل شيء، هو نفسه ما نطلق عليه اسم «زيوس»، وهو الرئيس الأعلى لحكومة الكون. إن «الله» و«العقل» و«القضاء» وزيوس كلها أسماء على مسمًّى واحد. و«القضاء» قوة تحرك المادة، ومن أسماء تلك القوة أيضًا «العناية الإلهية» و«الطبيعة»، ولا يؤمن زينون بضرورة قيام المعابد للآلهة: «لا حاجة بنا إلى إقامة المعابد، ولا ينبغي أن ننظر إلى المعبد نظرتنا إلى شيءٍ ذي قيمة كبيرة، أو نظرتنا إلى شيءٍ مقدس؛ فلا شيء مما يصنعه البناءون أو الميكانيكيون يجوز أن يكون ذا قيمة كبيرة أو أن يكون مقدسًا.» والظاهر أنه قد آمن — كما آمن الرواقيون المتأخرون — بالتنجيم والعرافة. ويقول شيشرون إنه قد عزا إلى النجوم قوة إلهية. ويقول ديوجنيز ليرتيوس: «إن الرواقيين قد سلموا بصحة العرافة بكافة ضروبها، وهم يقولون إنه ما دام ثَمة «عناية إلهية»، فلا بُدَّ أن يكون هنالك سبيل للعرافة، وهم يبرهنون على صحة فن العراقة بطائفةٍ من المواقف صدقت فيها نبوءات العرَّافين كما زعم زينون.» وقد كان «كريسبوس» صريحًا في هذا الموضوع.

---

[٢] مراجع ما يلي من المعلومات تجدها في كتاب «بيفان Bevan»، الذي عنوانه «الديانة اليونانية في العصور المتأخرة»، ص١ وما بعدها.

إن المذهب الرواقي فيما يختص بالفضيلة غير مذكور في النُّتف الباقية لدينا مما كتب زينون، لكنه فيما يظهر قد آمن به.

وأشهر ما يشتهر به «كلينثيز» من أهل آسوس، وهو الخلف المباشر لزينون، شيئان؛ الأول هو ما ذكرناه عنه فيما سلف من أنه اعتقد بأن أرسطرخس من أهل ساموس، قد خرج على الدين حين جعل الشمس — بدل الأرض — مركزًا للكون، والثاني هو «ترنيمة لزيوس»، وفي هذه الترنيمة جزء كبير مما كان يمكن أن يجري على قلم الشاعر بوب أو سواه من مثقَّفي المسيحيين في القرن الذي تلا نيوتن، بل إن الدعاء القصير الذي قاله كلينثيز لأقربُ إلى روح المسيحية، وهو:

أيا زيوس وأي هذا القدر، اهدياني،
اهدياني سواء السبيل.
وأيًّا ما كان العمل الذي تريدانني أن أؤديه،
فاهدياني فيه سواء السبيل.
إني أتبعكما بغير خوف. فإذا ما تولَّتني ريبة،
وتلكأت في الطريق، وترددت في العمل؛
كان حتمًا عليَّ رغم ذلك أن أتبع ما تأمرانني به.

وجاء «كريسبوس» (٢٨٠–٢٠٧ق.م.) بعد كلينثيز، فكان مؤلفًا غزير الإنتاج، حتى يقال إنه كتب سبعمائة كتاب وخمسة كتب، وهو الذي جعل المذهب الرواقي مذهبًا متسق الأجزاء فيه روح التعمق العلمي، وقد ذهب إلى أن زيوس وحده — النار العليا — هو الخالد، أما سواه من الآلهة، بما في ذلك الشمس والقمر، فتولد وتموت. ويقال إنه فكَّر في أن يجعل الله بريئًا من إحداث الشر، لكننا لا نرى كيف استطاع أن يوفق بين هذا الرأي وبين القول بالجبرية، وهو في مواضع أخرى يتناول موضوع الشر على نحو ما تناوله به هرقليطس، ذاهبًا إلى أن الأضداد يتضمن بعضها بعضًا، وعلى ذلك يكون الخير بغير الشر مستحيلًا من الوجهة المنطقية، «ليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون أن الخير كان يمكن وجوده بغير قيام الشر إلى جانبه؛ إذ لما كان الخير والشر متقابلين، كان لا بُدَّ من وجودهما معًا متضادين.» وهو يرجع إلى أفلاطون لا إلى هرقليطس لتأييد هذا المذهب.

وذهب «كريسبوس» إلى أن الرجل الخيِّر سعيد دائمًا، وأن الشرير شقيٌّ دائمًا، وأن سعادة الرجل الخيِّر لا تختلف في شيءٍ قط عن سعادة الله. وكان الرأي متضاربًا في مسألةِ

ما إذا كانت الروح تظل قائمة بعد الموت، أما «كلينثيز» فيرى بأن الأرواح جميعًا تظل قائمة حتى يجيء الاحتراق العام التالي (حين يندمج كل شيء في الله)، لكن «كريسبوس» يذهب إلى أن ذلك لا يصدق إلا على أرواح الحكماء من الناس دون سواهم، وقد كان أقل استغراقًا بكل اهتمامه في الجانب الأخلاقي من الرواقيين المتأخرين، بل إنه قد جعل المنطق أساسًا جوهريًّا. ومما يُعزى إلى الرواقيين في هذا الباب القياس الشرطي بفرعَيه الاتصالي والانفصالي، وكلمة «الانفصال» نفسها، كما يُعزى لهم كذلك دراسة النحو وابتكار حالتَي الفاعل والمفعول في تصريف الأسماء.[3] وكان لـ «كريسبوس» — أو لغيره من الرواقيين الذين ألهمتهم تآليفه — نظرية دقيقة في المعرفة، وهي نظرية تجريبية في أساسها، قائمة على أساس الإدراك الحسي، ولو أنهم اعترفوا بأن بعض الأفكار والمبادئ تستمد صحتها من الفطرة الإنسانية المشتركة بين الناس جميعًا، أما زينون والرواقيون الرومان فقد اعتبروا كل الدراسات النظرية تابعة للأخلاق؛ فهو يقول إن الفلسفة كالبستان، المنطق جدرانه، والفيزيقا أشجاره، والأخلاق ثماره؛ أو هي كالبيضة، المنطق قشرتها، والفيزيقا بياضها، والأخلاق صفارها.[4] لكن يظهر أن «كريسبوس» قد جعل قيمةً أكبر للدراسات النظرية غير مستنِدة فيها إلى الدراسات العملية. ومن الجائز أن يكون تأثيره سببًا في أن كثيرين من الرواقيين قد اشتغلوا بالرياضة وسائر العلوم حتى تقدَّمت بعض التقدم على أيديهم.

ثم أصاب الرواقيةَ تحويرٌ كبير بعد عهد «كريسبوس»، وذلك على أيدي رجلين هامين، هما «بانيتيوس» و«بوزيدونيوس». أما بانيتيوس فقد أدخل على المذهب عنصرًا ملحوظًا من الأفلاطونية، ونفض يديه من النزعة المادية، وقد كان صديقًا لـ «سيبيو» الأصغر، كما كان له أثر في شيشرون الذي كان أول من عرَّف الرومان بالمذهب الرواقي، بل كان «بوزيدونيوس» أكبر أثرًا في شيشرون، وقد درس شيشرون عليه في رودس، بوزيدونيوس هذا قد تلقى العلم على يدي بانيتيوس، الذي مات نحو ١١٠ بعد الميلاد.

كان بوزيدونيوس (حوالي ١٣٥–حوالي ٥١ق.م.) يونانيًّا سوريًّا، وكان لم يزل في طفولته حين أسدل الستار على الإمبراطورية السليوكية. ولعل ما حدا به إلى السفر ناحية الغرب ما شهده من الفوضى في سوريا، فسافر أولًا إلى أثينا حيث تشرَّب الفلسفة

[3] انظر Barth في كتابه Die Stoe، الطبعة الرابعة، طبعة شتتجارت ١٩٢٢م.

[4] المرجع نفسه.

الرواقية، ثم أمعن بعد ذلك في السفر تجاه الغرب إلى حيث كانت الأجزاء الغربية من الإمبراطورية الرومانية، «فشهد بعينيه غروب الشمس في المحيط الأطلنطي، فيما وراء العالم المعروف، وشهد كذلك الساحل الإفريقي المواجه لإسبانيا، حيث كانت الأشجار مليئة بالقردة، ثم شهد القرى التي تسكنها أقوامٌ همج، وهي القرى الواقعة داخل القارة على مبعدةٍ من مارسيليا، حيث كانت الرءوس البشرية المدلاة من أبواب المنازل رموزًا للنصر، منظرًا مألوفًا من مناظر الحياة الجارية.»[٥] وقد أصبح بوزيدونيوس كاتبًا غزير الإنتاج في الموضوعات العلمية، بل كان من أسباب سفره رغبته في دراسة المد والجزر، وهي دراسة لا يمكن أداؤها في البحر الأبيض المتوسط. وكان له في الفلك أبحاث ممتازة؛ فكما أسلفنا القول في الفصل الرابع والعشرين، كان تقديره لبعد الشمس أقرب تقديرات العصور القديمة إلى الرقم الصحيح.[٦] وكذلك كان مؤرخًا نابغًا؛ فهو الذي استأنف عمل بوليبيوس، على أنه كان معروفًا قبل كل شيء بأنه فيلسوف يتخير من شتى الفلسفات ما يصادف قبوله؛ لهذا تراه قد مزج بالرواقية جانبًا كبيرًا من تعاليم أفلاطون التي يظهر أن قد نسيتها الأكاديمية في المرحلة التي سادها فيها التشكك.

وتظهر هذه الصلة الوثيقة بينه وبين أفلاطون في تعاليمه الخاصة بالروح وبالحياة بعد الموت؛ فقد كان من رأي «بانيتيوس» — كما هو الرأي عند معظم الرواقيين — أن الروح تفنى في الجسد، أما «بوزيدونيوس» فيقرر على نقيض ذلك أن الروح تظل حية في الهواء، حيث تبقى في معظم الحالات بغير تغير حتى يحل بالعالم الاشتعال التالي، وليس ثمة جحيم، لكن الأشرار بعد الموت لا يكونون سعداء كالأخيار؛ لأن الخطيئة تجعل أبخرة الروح طينية، فيثقلها هذا الطين عن الصعود إلى حيث تصعد أرواح الخيرين، والمعنون في الشر يظلون على مقربة من الأرض ويعودون عن طريق التناسخ، وأما الفضلاء بمعنى الفضيلة الصحيح، فيصعدون إلى عالم النجوم، حيث يقضون زمانهم يرقبون النجوم في دورانها، وفي وسعها عندئذٍ أن تقدم المعونة للأرواح الأخرى، وهذا يفسر (في رأيه) صدق التنجيم. ويقترح «بيفان Bevan» رأيًا، وهو أن هذا الإحياء للأفكار

[٥] كتاب «الرواقيون والشكاكون»، ص٨٨، لمؤلفه Bevan.

[٦] قدر إمكان بلوغ الهند بعد سبعين ألف «ستادة» إذا ما أبحرت لها السفينة من قادس والتزمت تجاه الغرب، «وكانت هذه الملاحظة هي الأساس الأخير للرأي الذي آمن به كولمبس» من كتاب Yarn، «المدينة الهلينستية»، ص٢٤٩.

الأورفية، وتنسيق العقائد «الفيثاغورية الجديدة» على يدَي بوزيدونيوس، ربما عمل على تهيئة السبيل لظهور المذهب الغنوسطي (وهو مذهب في المسيحية يعتقد بأن الخلاص سبيله المعرفة دون الإيمان)، وهو يضيف إلى ذلك قوله الصادق بأن الذي قضى على هذه الفلسفات التي من قبيل فلسفة بوزيدونيوس لم يكن هو الدين المسيحي، بل نظرية كوبرنيق.[٧] وقد أصاب «كلينثيز» حين اعتبر أرسطرخس من أهل ساموس عدوًّا خطيرًا.

وهناك ثلاثة رجال كانوا أهم بكثير من هؤلاء الرواقيين الأولين، من الوجهة التاريخية (ولو أنهم لم يكونوا أهم منهم من الوجهة الفلسفية)، وأعني بهم أولئك الذين كانت لهم صلة بروما، وهم: «سنكا» و«إبكتاتوس» و«مرقص أورليوس». وهم وزير وعبد وإمبراطور، على التوالي.

كان سنكا حواليَ ٣ق.م. إلى ٦٥ ميلادية إسبانيًّا، وكان أبوه رجلًا مثقفًا يقيم في روما، واتخذ «سنكا» لنفسه سيرة سياسية، وبلغ حدًّا لا بأس به من النجاح، لولا أنه أُبعدَ إلى كورسيكا (٤١ ميلادية)، أبعده الإمبراطور «كلوديوس»؛ لأنه أثار عداوة الإمبراطورة «مسالينا»، ثم جاءت زوجة كلوديوس الثانية، وهي «أجرييينا» فاستدعت سنكا من منفاه سنة ٤٨ ميلادية، وعيَّنته مُربيًا لولدها الذي بلغ من عمره الحادية عشرة، وكان سنكا أقل حظًّا من أرسطو في تلميذه؛ فالتلميذ هذه المرة هو الإمبراطور نيرون. وعلى الرغم من أن سنكا قد احتقر المال بصفته الرسمية باعتباره رواقيًّا، إلا أنه في الواقع قد جمع لنفسه ثروةً طائلة، بلغت — كما قيل — ثلاثمائة مليون من السترات (وهو مبلغ يقرب من ثلاثة ملايين من الجنيهات)، وقد حصل على جانبٍ كبير من هذا المال بإقراضه القروض في بريطانيا. ويقول «ديو Dio» إن إسرافه في نسبة الأرباح التي كان يتقاضاها كان سببًا من الأسباب التي أدت إلى الثورة في تلك البلاد. ولو صح ما يقال، فإن البطلة «الملكة بوديقا» تزعمت ثورة على الرأسمالية كما تمثلت في شخص هذا الفيلسوف الذي جعل من نفسه رسولًا من رسل التقشف.

ولما أخذ نيرون يزداد في استهتاره تحللًا من القيود، أخذ سنكا شيئًا فشيئًا يفقد حظوته عنده، حتى اتُّهم آخر الأمر — بحقٍّ أو بغير حق — بالاشتراك في مؤامرةٍ واسعة النطاق لقتل نيرون، وتولية إمبراطور جديد على العرش — وقال بعضهم إن المقصود

[٧] ما ذكرناه عن بوزيدونيوس قائمٌ معظمه على الفصل الثالث من كتاب «إدون بيفان Edwyn Bevan» «الرواقيون والشكاكون».

كان سنكا نفسه — ونظرًا لخِدماته السابقة سمح له، في تساهلٍ معه، أن ينتحر (٦٥ ميلادية).

وجاءت نهايته درسًا؛ فلما علم أول الأمر بما قرَّره الإمبراطور في شأنه، أخذ يكتب وصية. فلما قيل له إنه لم يعد أمامه من فسحة الوقت ما يتيح له مثل هذا العمل الطويل، عاد إلى أسرته الحزينة وقال: «لا تبالوا؛ فسأترك لكم ما هو أهم جدًّا من الثروة على هذه الأرض؛ إذ سأترك لكم مثلًا من الحياة الفاضلة.» أو قال شيئًا بهذا المعنى، ثم فجَّر عروقه ونادى أُمناءه أن يُسجلوا ما ينطق به وهو يلفظ الروح. ويقول «تاستس» إن سيل بلاغته لم يزل دفَّاقًا خلال اللحظات الأخيرة من حياته. ولقي ابن أخيه (أو ابن أخته) لوقان الشاعر ميتة كهذه في نفس الوقت، ولفظ روحه وهو يُنشد أشعاره. وقد حكمت العصور التالية على سنكا بمبادئه العالية أكثر مما حكمت عليه بسلوكه العملي الذي يدعو إلى شيء من الريبة، وسلكه كثيرٌ من «آباء الكنيسة» في زمرة المسيحيين، وهناك رسائل مفروض فيها أنها تُبودِلت بينه وبين القديس بولس، يزعم بعض الناس، ومنهم القديس جيروم، أنها حقيقة تاريخية وليست بالمنتحَلة.

أما إبكتاتوس (وُلد حوالي ٦٠ ميلادية ومات حوالي ١٠٠ ميلادية)، فرجلٌ من نمطٍ مختلف عن ذلك جد الاختلاف، ولو أنه شديد الشبه به كفيلسوف. كان يونانيًّا، وكان في بداية أمره عبدًا لـ «إبافروديتوس» الذي أعتقه نيرون ثم جعله وزيرًا له، وكان أعرج، وقيل إن عرجه جاء نتيجة لعقابٍ شديد نزل به في أيام عبوديته. وقد أقام وعلَّم في روما حتى سنة ٩٠ ميلادية، وهي السنة التي أبعد فيها الإمبراطور دوميتيان جميع الفلاسفة من البلاد؛ لأنه لم يؤمن بفائدة المثقفين، وعلى ذلك لجأ إبكتاتوس إلى نيكوبولس في إبيروس، حيث مات بعد بضعة أعوامٍ أنفقها في الكتابة والتعليم.

وكان مرقص أورليوس (١٢١–١٨٠ ميلادية) ينزل من السلم الاجتماعي في طرفه الآخر، إذا كان ابنًا تبناه الإمبراطور الطيب أنطونيوس بيوس الذي كان عمه وصهره، وقد خلفه مرقص أورليوس على العرش سنة ١٦١ ميلادية فاحتفظ لذكراه بالتمجيد. وقد اختص مرقص أورليوس نفسه بفضيلة الرواقيين وهو إمبراطور؛ إذ كان في حاجةٍ شديدة لقوة الاحتمال؛ لأن عهده في الحكم قد أحيط بالكوارث؛ زلازل وأوبئة وحروب طويلة عسيرة وثورات عسكرية. وتدل «تأملاته» التي خاطب بها نفسه، والتي لم يقصد بها إلى النشر فيما يظهر، على أنه قد أحس بعبء واجباته العامة باهظًا، وأنه كان يعاني من شدة الإعياء، وقد تبين أن ابنه الوحيد «كومودس» الذي خلفه في الحكم، رجلٌ من أسوأ

من حكَم البلاد من الأباطرة السيئين وهم كثيرون، إلا أنه وُفِّق في إخفاء ميوله الشريرة ما لبث أبوه حيًّا. وقد اتُّهمت «فوستينا» زوجة الفيلسوف بالخطيئة الخلقية العظمى — وقد يكون الاتهام على غير أساسٍ صحيح — لكنه لم يشك فيها أبدًا، وكلف نفسه بعد موتها أن يُنزلها منزلة الآلهة من التقديس. ولقد اضطهد المسيحيين لأنهم نبذوا دين الدولة الذي اعتبروه ضرورة سياسية، وكان ذا ضمير حي في كل أفعاله، لكنه لم يوفق إلى النجاح في الكثرة الغالبة من تلك الأفعال وهو شخصية تستدر العطف، فقد أعد قائمة بالشهوات الدنيوية التي لا بُدَّ من مقاومتها، ومن رأيه أن أكثرها تضليلًا عن جادة الأخلاق القويمة هي الرغبة في التماس الحياة الهادئة في الريف؛ على أن الفرصة لم تسنح له قط لمثل هذه الحياة، وبعض «تأملاته» قد كتبه في معسكره؛ إذ هو يقوم بحملاتٍ عسكرية نائية، لقي فيها من المشاقِّ ما أودى به آخر الأمر.

ومما يستوقف النظر أن «إبكتاتوس» و«مرقص أورليوس» على أتم اتفاق في كل المسائل الفلسفية، وهذا قد يدلنا على أن الظروف الاجتماعية وإن تكن ذات أثر في فلسفة العصر المعين، إلا أن الأحوال المحيطة بالفرد الواحد أقل تأثيرًا على فلسفة ذلك الفرد مما قد يذهب بنا الظن أحيانًا؛ فالفلاسفة عادةً رجال لهم درجة من سعة العقل، ويستطيعون إلى حدٍّ كبير أن يطرحوا من اعتبارهم ما يطرأ على حياتهم الخاصة من أحداث، لكن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يستحيل عليهم أن يرتفعوا بأنفسهم عن الخير أو الشر الذي يسود عصرهم، وهو أكبر خطرًا من الخير أو الشر يصيب الفرد الواحد؛ فإنهم إذا ساءت بهم الأيام، ابتكروا لأنفسهم ألوان العزاء؛ وإذا جادت لهم الأيام، وجدت اهتماماتهم أقرب إلى المجال العقلي الخالص.

ويبدأ «جبن Gibbon» تاريخه المفصل بذكر شرور «كومودس»، وهو متفق مع معظم كتاب القرن الثامن عشر في اعتبار عصر الأنطونيين عصرًا ذهبيًّا، فهو يقول: «إنه إذا طُلب من إنسانٍ أن يحدد فترة من تاريخ العالم، بلغت فيها حالة الإنسانية أسعد درجاتها وأوفر حالاتها رخاءً، لما تردد في أن يذكر الفترة التي وقعت بين موت دوميتيان وتَولِّي كومودس.» ويستحيل علينا أن نوافق على هذا الحكم من جميع الوجوه؛ فإن شر العبودية قد اقتضى كثيرًا من ألوان العذاب، وجعل يمتص عصارة الحيوية من العالم القديم. وكانت تقدم المعارض لمشاهدة الناس يتبارزون بالسيوف ويعتركون مع الحيوانات المفترسة، وفي تلك المشاهد ما فيها من قسوة لا تحتمل، ولا بُدَّ أن تكون هبطت بإنسانية هؤلاء الناس الذين وجدوا المتعة في رؤيتها. نعم إن مرقص أورليوس قد قضى

بأن يتبارز المتبارزون بسيوفٍ كليلة، لكن إصلاحه هذا لم يدُم إلا أمدًا قصيرًا، فضلًا عن أنه لم يفعل شيئًا يختص بمقاتلة الحيوانات المفترسة. وكان النظام الاقتصادي غاية في السوء؛ فكانت إيطاليا قد أخذت تهمل أراضيها الزراعية، وكان سكان روما يعتمدون على توزيع الغلة الواردة من الأقاليم الريفية بالمجان، وتركزت روح الابتكار بكافة أنواعه في الإمبراطور ووزرائه، فلم يكن في وسع أحد في طول الإمبراطورية وعرضها سوى الاستكانة للأمر، إلا أن يظهر هنا أو هناك قائد عسكري ثائر، ونظر الناس إلى الماضي نظرتهم إلى المثل الأعلى، وأما المستقبل فهو في ظنهم مؤدٍّ بهم إلى حالة من الإعياء على أحسن التقدير، وأما على التقدير السيئ فالمستقبل آتٍ لهم بأسباب الفزع. إننا إذا قارنَّا نغمة مرقص أورليوس بنغمة «بيكن»، أو «لك» أو «كوندورسيه»، رأينا الفرق بين عصرٍ مكدود وعصر يشيع فيه الأمل؛ فالعصر إذا ما ساده الأمل، أمكن احتمال شرور عظمى من الشرور القائمة؛ لأن الناس سيَرونها شرورًا في طريقها إلى الزوال، وأما في العصر المكدود فأسباب الخير نفسها تفقد بهاءها. ولقد لاءمت الأخلاق الرواقية عصر إبكتاتوس وعصر مرقص أورليوس؛ لأنها أخلاق تبشر باحتمال المصاعب أكثر مما تبعث الأمل.

لا شك في أن عصر الأنطونيين كان أفضل جدًّا من أي عصرٍ جاء بعد ذلك حتى عهد النهضة، وذلك من وجهة نظر السعادة بصفةٍ عامة، غير أن الدراسة الدقيقة تبين أنه لم يكن من الازدهار بالدرجة التي تميل بنا آثاره المعمارية إلى افتراضها؛ فالمدنية اليونانية الرومانية لم تترك في المناطق الزراعية إلا أثرًا خافتًا جدًّا؛ إذ انحصرت تلك المدنية تقريبًا في حدود المدن، بل إن حتى في المدن ذاتها كان هنالك طبقة من سواد الشعب عانت ضربًا من الفقر المُدقِع الفظيع، كما كان هنالك طبقة كبيرة من العبيد. ويلخص لنا «روستوفتسف Rostovtseff» بحث الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في المدن فيما يأتي:[٨]

«إن هذه الصورة لأحوالها الاجتماعية ليست تستلفت الأنظار كما تستلفتها صورة مظهرها الخارجي؛ فالفكرة التي نُكونها مما لدينا من مصادر هي أن فخامة المدن قد أنشأتها لنفسها أقلية صغيرة جدًّا من السكان، وأن ازدهار الحياة لهذه الأقلية الصغيرة نفسها لم يقم إلا على أساسٍ واهٍ نسبيًّا، وأن سواد أهل المدن لم يكن له إلا دخل متواضع جدًّا، إن لم يكن قد عاش في فقرٍ شنيع. واختصارًا، لا يجوز لنا أن نبالغ في تقدير ثروة المدن؛ فمظهرها الخارجي قد يخدع.»

[٨] روستوفتسف، «تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي والاقتصادي»، ص١٧٩.

يقول إبكتاتوس إننا على هذه الأرض سجناء، نعيش في جسد من تراب، ويروي لنا عنه مرقص أورليوس أنه اعتاد أن يقول: «إنك روحٌ صغيرة تحمل معها جثمانًا، إن زيوس لم يستطِع أن يجعل الجسد حرًّا، لكنه نفخ فينا نفخةً من قدسيته، إن الله هو أب الناس، ونحن كلنا إخوة، فلا ينبغي لأحدٍ منا أن يقول «أنا أثيني» أو «أنا روماني»، بل يقول «أنا مواطن، ووطني هو الكون». إنك إذا كنت قريبًا لقيصر، أحسست اطمئنانًا، فكم يكون مدى اطمئنانك الذي تُحسه لو كنت قريبًا لله؟ إننا لو عرفنا حق المعرفة أن الفضيلة هي الخير الحقيقي الوحيد، رأينا أنه يستحيل أن يلمَّ بنا شرٌّ حقيقي.

لا بد لي أن أموت، لكن هل يتحتم عليَّ أن أموت مُتأوِّهًا؟ لا بُدَّ أن أكون سجينًا، لكن هل يتحتم عليَّ أن أضيف إلى السجن عويلًا؟ لا بُدَّ لي أن أعاني من النفي، فهل يمكن لإنسانٍ أن يحول بيني وبين أن أذهب إلى منفاي باسمًا متشجعًا ساكنًا؟ «أفشِ لنا السر»، إني أرفض أن أفشيه وعدم إفشائه في مقدوري، «لكني سأقيدك بالأصفاد»، ماذا تقول يا صاحِ؟ تقيدني بالأصفاد؟ إنك ستقيد بالأصفاد ساقي، نعم، أما إرادتي فلا، إن زيوس نفسه ليعجز عن قهر إرادتي. «إني سأزجُّك في السجن.» تريد بذلك جانب الجسد مني. «سأطيح برأسك.» وأي عجبٍ في ذلك؟ متى زعمت لك أنني الإنسان الوحيد في هذه الدنيا الذي لا يمكن لرأسه أن يطيح؟»

هذه هي الأفكار التي لا بُدَّ لدارسي الفلسفة أن يتدبروها، هذه هي الدروس التي لا بُدَّ لهم أن يدونوها يومًا بعد يوم، وعلى هذه الأفكار يجب أن يدربوا أنفسهم.»[٩]

إن العبيد متساوون مع سائر الناس؛ لأن الناس جميعًا سواء في كونهم أبناء الله.

إنه ينبغي لنا أن نخضع لله كما يخضع المواطن الصالح للقانون. إن الجندي ليحلف يمينًا ألا يحترم إنسانًا غير قيصر، أما نحن فنريد أن نحترم أنفسنا قبل كل شيء.»[١٠] «حين تقف إزاء جلال الإنسان، تذكر أن «كائنًا آخر» ينظر من عل إلى ما يجري، وأنه لا بُدَّ لك أن ترضيه قبل أن ترضي هذا الإنسان.»[١١] من ذا إذَن يكون الرواقي؟

أرِني إنسانًا صيغ على غرار الأحكام التي يتطلبها الرواقي، على نحو ما يكون التمثال الذي نصفه بأنه «فيديائي» قد صيغ على غرار فن فدياس. أرِني إنسانًا مريضًا يكون في

[٩] اقتبسنا هذا من «أوتس Oates» من كتابه الذي أسلفنا ذكره، ص٢٢٥–٢٢٦.

[١٠] اقتبسنا هذا من «أوتس Oates» من كتابه الذي أسلفنا ذكره، ص٢٥١.

[١١] اقتبسنا هذا من «أوتس Oates» من كتابه الذي أسلفنا ذكره، ص٢٨٠.

مرضه سعيدًا، أو مُعرَّضًا للخطر وسعيدًا مع ذلك، أو يحتضر ويشعر بالسعادة، أو منفيًّا وسعيدًا، أو مجللًا بالعار وسعيدًا، أرِنِيه. أُقسم بالآلهة أني مشوقٌ أن أرى رواقيًّا. كلا، إنك لن تستطيع أن تُريَني رواقيًّا كملت رواقيَّته؛ إذَن فأَرِني رجلًا في طريقه إلى أن يكون رواقيًّا، رجلًا قد بدأ السير نحو أن يبلغ هذا المثل الأعلى، اصنع لي هذا الفضل، ولا تحرم رجلًا كهلًا من رؤية منظر لم يرَه حتى الآن، ماذا؟ هل تظن أنك ستُريني زيوس كما نحته فدياس، أو أثينا كما نحتها ذلك الفن المصنوع من ذهب وعاج؟ إنني أريد روحًا، إني أطالب أيًّا منكم أن يُريَني روح إنسان يريد أن يكون مع الله كائنًا واحدًا، وألا يلوم الله أو الناس بعد ذلك على شيء، وألا يشعر بالإخفاق في شيء، وألا يحس سوء الحظ في شيء، وأن يتحرر من الغضب والحسد والغيرة؛ أن يُريَني إنسانًا (وفيمَ إخفاء المعنى الذي أريد؟) يريد أن يستبدل بإنسانيته صورة إلهية، ويهدف وهو في هذا الجسد المسكين إلى الاتحاد بالله، أروني هذا الإنسان. كلا، إنكم لن تستطيعوا إلى ذلك سبيلًا.

إن أبيقور لا ينفكُّ يعرض علينا كيف ينبغي أن نتصرف إزاء ما يُعَد من ألوان الحظ السيئ، وهو يعرض علينا ذلك غالبًا في صورة محاورات تزول عنها الكلفة.

فهو يؤمن كالمسيحيين بأننا يجب أن نحب أعداءنا، وهو يشترك مع سائر الرواقيين في ازدرائه للذة بصفةٍ عامة، إلا أن هناك ضربًا من السعادة لا يجوز أن يُزدرى، «إن أثينا جميلة، نعم، لكن السعادة أبهى من ذلك جمالًا؛ وهي الحرية من العاطفة واضطراب النفس، هي الإحساس بأنك لست معتمدًا على أحد في أمورك» (ص٤٢٨). إن كل إنسانٍ ممثلٌ في مسرحية، والله هو الذي قسَّم الأدوار بين مُمثِّليها، وواجبنا أن نؤدي دورنا على أكمل وجه، مهما يكن هذا الدور.

إن المدونات التي تسجل تعاليم إبكتاتوس، تتميز بمقدارٍ كبير من الإخلاص والسعادة (وهي مدونات كُتبت نقلًا عن مذكرات أخذَها تلميذه أريان)، ومبدؤه الأخلاقي رفيع لا يهبط إلى مستوى هذه الدنيا، ومن العسير أن تجد ما يعينك خيرًا من هذا المبدأ، إذا ما وجدت نفسك في موقف كان واجبك الأول فيه أن تقاوم قوة الطغيان، وهو من بعض الوجوه — مثال ذلك اعترافه بالإخاء بين الناس وتعليمه بأن العبيد متساوون مع غيرهم — أسمى من أي مبدأ تصادفه عند أفلاطون أو أرسطو أو أي فيلسوف آخر ممن استوحَوا في فلسفاتهم نظام الدولة ذات المدينة الواحدة. إن الدنيا الواقعة في عهد إبكتاتوس كانت أحط شأنًا بدرجةٍ كبيرة من أثينا في عهد بركليز، لكن الشر الكائن في الأمور الواقعة قد أطلق العنان لخياله الطامح، ودنياه المثلى أسمى من نظيراتها عن أفلاطون، بمقدار ما كانت الدنيا الواقعة في عصره أحط شأنًا من أثينا في القرن الخامس.

وتبدأ «تأملات» مرقص أورليوس باعتراف بما هو مدين به لجده ولأبيه ولُتبنِّيه، ولطائفةٍ من مُعلِّميه وللآلهة، وبعض ما يذكره مما هو مدين به لهؤلاء يستوقف النظر بغرابته؛ فهو يقول إنه تعلم من ديوجنيتوس ألا يُصغي إلى صانعي المعجزات، وتعلم من رستيكوس ألا يَقرض الشعر، ومن سكستوس أن يبدو رصينًا في غير تكلف، ومن إسكندر النحوي ألا يصحح الأخطاء النحوية التي يقع فيها الآخرون، بل أن يستعمل العبارة الصحيحة بعد وقوع المخطئ في الخطأ فورًا، ومن إسكندر الأفلاطوني ألا يقبل عذرًا في التلكؤ في رد خطاب بحجة كثرة العمل، ومن مُتبنِّيه ألا يُغرَم بالصِّبيان. (ويمضي فيقول) إنه مدينٌ للآلهة بأنه لم يطل أمد إقامته أيام نشأته مع معشوقة جده، وأنه لم يظهر علامة رجولته قبل أوانها، وأن ذريته ليست تتصف بالغباء ولا هي شائهة الأبدان، وأن زوجته مطيعة ولطيفة وبسيطة، وأنه حين أخذ في دراسة الفلسفة لم يضيع وقتًا في التاريخ أو في القياس المنطقي أو الفلك.

والجانب الذي لا يتعلق بالأمور الشخصية من «التأملات» يتفق اتفاقًا شديدًا مع ما يقوله إبكتاتوس، ومرقص أورليوس متشكك في موضوع الخلود، لكنه يقول كما قد يقول المسيحي: «إنه ما دام من الجائز أن ترحل عن هذه الحياة توًّا، فعليك أن تنظم أفعالك كلها وأفكارك كلها وفق ذلك.» إن الحياة المتناغمة مع الطبيعة هي الخير، والتناغم مع الكون هو نفسه الذي يُسمى طاعة إرادة الله.

«إن كل ما يتناغم معك أيها الكون يتفق وإياي، إن كل ما يقع في الوقت المناسب بالنسبة لك أيها الكون لا يكون بالنسبة لي قد وقع قبل أوانه ولا بعد أوانه، إن كل ما تجيء به فصولك هو فاكهتي أيتها الطبيعة، إن كل شيء منك وفيك، وكل شيء إليك يعود، إن الشاعر يقول: أيتها المدينة العزيزة، يا مدينة سيسروب. أفلا تقول: أيتها المدينة العزيزة يا مدينة زيوس؟»

ويمكننا أن نرى أن «مدينة الله» للقديس أوغسطين، قد استمدت بعض أصولها من هذا الإمبراطور الوثني.

إن مرقص أورليوس لا يشك في أن الله قد زوَّد كل إنسان بشيطانٍ خاص ليكون له مرشدًا، وهي عقيدة تعود إلى الظهور في الملك الحارس الذي يقول به المسيحيون، وهو يطمئن نفسه بالفكرة القائلة بأن الكون كلٌّ وثيق الاتحاد بين أجزائه، فهو يقول إن الكون كائنٌ حي واحد، له جوهر واحد وروح واحدة، ومن مبادئه: «دوام التفكير في ارتباط جميع الأشياء التي في الكون»، «إن ما يحدث لك كائنًا ما كان، قد كُتب عليك

منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك خيط وجودك». وهو كذلك يعتقد — على الرغم من موضعه في الدولة الرومانية — في العقيدة الرواقية بأن الجنس البشري يؤلف جماعةً واحدة: «إن مدينتي ووطني هي روما بمقدار ما أنا أنطونيوس، أما باعتباري إنسانًا فمدينتي ووطني هو العالم.» وتعترضه نفس المشكلة التي نراها عند الرواقيين جميعًا، وهي التوفيق بين الجبرية وحرية الإرادة، فهو يقول: «إن الناس يحيَون كلٌّ من أجل زميله.» يقول ذلك هو يفكر في واجبه بوصف كونه حاكمًا، ثم يقول في نفس الصفحة: «إن خبث إنسان لا يعود بالأذى على إنسانٍ آخر.» يقول ذلك وهو يفكر في المذهب القائل بأن الإرادة الفاضلة هي وحدها الخير، ولم يستدل من ذلك قط أن الخير يأتيه إنسانٌ لا يفيد إنسانًا آخر، وأنه لن يضر إلا نفسه إذا كان إمبراطورًا سيئًا مثل نيرون، ومع ذلك فهذه النتيجة ظاهرة اللزوم عن مقدماته.

ويقول: «إن من خصائص الإنسان أن يحب حتى أولئك الذين يقترفون الخطأ، وهذا يحدث إذا ما ارتكب الخطأَ ذوو قُرباك، أو إذا ارتكب الخطأَ أحدٌ صادرًا فيه عن جهل أو عن غير نية مقصودة، أو إذا تبيَّنت أن كليكما سيموت وشيكًا، وفوق كل ذلك إذا ما عرفت أن فاعل الخطأ يصيبك أنت بالضرر؛ لأنه لم يفسد عليك قوتك المدبرة بحيث تصبح أسوأ مما كانت عليه قبل ارتكابه الخطأ.»

وكذلك يقول: «أحب بني الإنسان واتبع الله ... ويكفيك أن تتذكر أن «القانون» يحكمنا جميعًا.»

هذه الفقرات توضح لنا أتم توضيحٍ ما تنطوي عليه الأخلاق الرواقية واللاهوت الرواقي من متناقضات، فمن ناحية ترى الكون عندهم كلًّا واحدًا مجبرًا في طريقٍ مرسوم لا حيدة عنه، كل ما يحدث فيه نتيجة لأسبابٍ سابقة، ومن ناحيةٍ أخرى ترى الإرادة الفردية تسير نفسها بنفسها بغير أدنى تدخل في سيرها، فيستحيل على الأسباب الخارجية أن ترغم إنسانًا على اقتراف الخطيئة. هذا تناقض، وهنالك تناقض آخر يرتبط بالأول ارتباطًا وثيقًا؛ فما دامت الإرادة حرة في تسيير نفسها بنفسها، ثم ما دامت الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير؛ فالفرد من الناس لا يستطيع أن يُنزل بفردٍ آخر خيرًا ولا شرًّا؛ وإذَن فالإحساس وهمٌ من الأوهام، ولا بُدَّ لنا الآن أن نقول شيئًا في كلٍّ من هذين التناقضين.

أما التناقض القائم بين الإرادة الحرة والجبرية فواحدٌ من التناقضات التي سايرت الفلسفة من أقدم العصور إلى يومنا هذا، متخذًا صورًا مختلفة في العصور المختلفة، ونحن الآن معنيون بالصورة التي اتخذها عند الرواقيين.

أحسب أننا لو استطعنا أن نستفسر الرواقي رأيه بأسئلةٍ نواجهها إليه على النحو السقراطي، فإنه يجيب مدافعًا عن وجهة نظره بشيءٍ قريب مما يلي: إن الكون كائنٌ حي واحد، له روح يمكن لنا كذلك أن نسميه باسم «الله» أو «العقل»، وهذا «الكائن» باعتباره كلًّا واحدًا، حر؛ إذ أراد الله منذ البداية أن يتصرف وفق قوانين عامة مقررة، غير أنه اختار من القوانين ما يكون له منه خير النتائج؛ فلئن رأيت أن النتائج أحيانًا ليست خيرًا خالصًا، فاعلم أن الجانب السيئ منها جديرٌ منا بالاحتمال، كما هي الحال في القانون الوضعي، وذلك حرصًا على الفائدة التي تعود من ثبات التشريع؛ فالكائن البشري ناري إلى حدٍّ ما، وهو إلى حدٍّ ما كذلك من طينةٍ أدنى، فإلى الحد الذي هو فيه مؤلف من نار (أو على الأقل حين تكون ناره من الطراز الأول) يكون جزءًا من الله؛ فإذا ما استخدم الجزء الإلهي من الإنسان إرادته استخدامًا فاضلًا، كانت هذه الإرادة جزءًا من إرادة الله، وإرادة الله حرة، وعلى ذلك تكون إرادة الإنسان حرة كذلك في هذه الحالات.

وهذه إجابة جيدة إلى حد، لكنها تنهار إذا ما أخذنا في تحليل أسباب أفعالنا الإرادية، فكلنا يعلم من حوادث خبرته الفعلية أن سوء الهضم — مثلًا — له أثرٌ سيئ على فضيلة الإنسان، وأنك لو أرغمت إنسانًا على أخذ مخدرات معينة، أمكنك أن تهدم له قوة إرادته هدمًا. خذ مثلًا الحالة التي يسوقها إبكتاتوس توضيحًا لرأيه، حالة الرجل زجَّه حاكمٌ طاغية في السجن ظلمًا، وهي حالة شهد لها العصر الحديث أمثلة أكثر جدًّا مما شهد أي عصرٍ آخر من عصور التاريخ الإنساني، وقد تصرف بعض هؤلاء الذين تعرضوا لهذه الحالة تصرفًا فيه البطولة الرواقية، وبعضهم لم يتصرفوا على هذا النحو لسبب لا ندريه؛ فقد اتضح في جلاءٍ أن التعذيب يمكن أن يبلغ حدًّا تتحطم عنده صلابة أي إنسانٍ بغير استثناء تقريبًا، وليس ذلك فحسب، بل اتضح كذلك أن المورفين أو الكوكايين يمكن أن يخلق من الإنسان كائنًا مستكينًا. الحقيقة أن إرادة الفرد لا يمكنها أن تتحدى رغبات الطاغية إلا إذا كان الطاغية غير ذي عقلية علمية. نعم قد سقت لك مثلًا فيه تطرف، لكن الأدلة التي تقيمها برهانًا على الجبرية في العالم غير الحي، هي نفسها التي تقيمها برهانًا على الجبرية في عالم الإرادات البشرية بوجهٍ عام. ولست أقول — بل لست أظن أن — هذه الأدلة قاطعة، بل كل ما أقوله هو أن الأدلة لها نفس القوة في عالم الجماد وعالم الإرادات البشرية على السواء، وأنه ليس ثمة مبررٌ معقول يضطرنا إلى قبولها في ناحية وإلى رفضها في الناحية الأخرى، إن الرواقي حين يأخذ نفسه بإقناع الناس بالتسامح إزاء الآثمين، تراه في الوقت نفسه يدافع عن كون الإرادة الآثمة نتيجة أسباب سابقة؛ فهو

لا يرى إرادة حرة غير الإرادة الفاضلة، لكن ذلك كلام ينقض بعضه بعضًا. إن مرقص أورليوس يعلل فضيلته هو نفسه بالتأثير الطيب الذي كان لوالديه وجدَّيه ومعلميه عليه؛ فالإرادة الطيبة نتيجة أسباب سابقة كالإرادة الخبيثة سواءً بسواء؛ فللرواقي أن يزعم بحقٍّ أن فلسفته تُسبب الفضيلة فيمن يعتنقها، لكن الظاهر أن فلسفته لن يكون لها هذا الأثر الطيب إلا إذا أضيف إليها مقدار معين من الخطأ العقلي. إن الإنسان إذا ما تبين له أن الفضيلة والخطيئة على السواء نتيجتان لا محيص عنهما لأسبابٍ سابقة (كما كان ينبغي للرواقيين أن يقولوا)، كان لذلك أثر في شل مجهوده الخلقي.

وأنتقل الآن إلى التناقض الثاني، وهو أن الرواقي، في الوقت الذي راح فيه يبشر بالإحسان، ذهب من الوجهة النظرية إلى أنه ليس في مستطاع فرد من الناس أن ينفع فردًا آخر أو يضره، ما دامت الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير، والإرادة الفاضلة لا تتوقف على الأسباب الخارجية، هذا التناقض أخفى في تضاعيف الرواقية من التناقض الأول، وهو ألزم منه لطابع الرواقيين (بما في ذلك طائفة من الأخلاقيين المسيحيين)، والعلة في أنهم لم يلحظوا هذا التناقض هي أنهم — كغيرهم من الناس، وكثيرون — كانت لهم فلسفتان أخلاقيتان؛ أخلاقٌ سامية التهذيب اختصوا بها أنفسهم، وأخلاقٌ أحط منها «للسلالات الدنيا التي لا تدخل في حدود القانون». فالفيلسوف الرواقي إذا فكَّر في نفسه هو، ذهب إلى أن السعادة وكل ما في هذه الدنيا مما يسميه الناس طيبات، أشياء لا قيمة لها، بل ذهب إلى أن طلب السعادة مناقض للطبيعة، قاصدًا بذلك إلى أن طلب السعادة ينطوي على نقص في استكانة الإنسان لإرادة الله. أما إذا كان الفيلسوف الرواقي رجلًا عمليًّا يقوم بإدارة الإمبراطورية الرومانية، كما كان مرقص أورليوس، فإنه يدرك تمام الإدراك أن هذا الكلام لا ينفع، فواجبه أن يتحقق من أن سفن الغلال الآتية من أفريقيا ستصل إلى روما في موعدها المضروب، وأن الإجراءات قد اتُّخذت للتخفيف من الآلام التي سبَّبها الوفاء، وأن الأعداء من الطوائف البربرية لا يؤذَن لهم بعبور الحدود، ومعنى ذلك بعبارةٍ أخرى أنه حين يعالج أمورًا تخص طائفة من رعيته لا يعدها من الفلاسفة الرواقيين، بالفعل أو بالقوة، تراه يقبل معايير دنيوية لقياس الخير والشر، وهو لا يستطيع أداء واجبه الإداري إلا بتطبيقه لهذه المعايير. والعجيب في الأمر هنا هو أن هذا الواجب نفسه جزء من الأفعال العليا التي يجب على الحكيم الرواقي أن يؤديها، ولو أنه يلزم عن أخلاقٍ خاطئة من أساسها من وجهة نظر الحكيم الرواقي.

والجواب الوحيد الذي أستطيع أن أتصوره لهذه المشكلة، هو جواب يجوز أن يكون سليمًا من الوجهة المنطقية، لكنه ليس بالجواب الذي يدعو إلى القبول التام، وهو جواب

— فيما أظن — قد يجيب به «كانْت» الذي تشبه فلسفته الأخلاقية فلسفة الرواقيين شبهًا عظيمًا، قد يقول نعم إنه لا خير إلا الإرادة الخيِّرة؛ على أن الإرادة تكون خيِّرة إذا ما اتجهت ناحية غاياتٍ معينة هي في ذاتها لا تتصف بخير ولا شر؛ فليس المهم أن يكون فلان سعيدًا أو شقيًّا، لكني إذا ما كنت إنسانًا فاضلًا، تصرفت على نحوٍ أعتقد أنه سيسعده، فذلك ما يقتضيه القانون الأخلاقي مني. إني لا أستطيع أن أجعل فلانًا هذا فاضلًا؛ لأن فضيلته لا تعتمد إلا على نفسه، غير أني أستطيع أن أفعل شيئًا يمكن أن يجعله سعيدًا أو غنيًّا أو عالمًا أو معافى البدن؛ وإذَن فيمكننا أن نعبر عن الأخلاق الرواقية كما يأتي: إن بعض الأشياء تعتبرها عامة الناس خيرًا، وهي ليست كذلك؛ لأن ما هو خير إرادة تتوجه نحو تحقيق هذه الطيبات الزائفة للناس الآخرين. وليس هذا المذهب ينطوي على تناقضٍ منطقي، لكنه يفقد كل حسناته إذا ما اعتقدنا اعتقادًا راسخًا بأن ما يعتبر عادة من الخير لا قيمة له في الواقع؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك، فيجوز للإرادة الفاضلة أن تتجه نحو غاياتٍ مختلفة كل الاختلاف عن الغايات التي اتجهت نحوها.

الواقع أن في الرواقية عنصرًا يدل على أنهم يصفون بالحِصرِم ما لا يقع في متناولهم من العنب؛ فإذا تعذَّر علينا أن نكون سعداء، كان في مستطاعنا أن نكون فضلاء؛ إذن فلنزعم للناس أننا ما دمنا رجال فضيلة فلا يهم أبدًا ألا نكون سعداء، هذا مذهب جدير بالأبطال، وهو مذهبٌ نافع إذا ما ساءت أحوال العيش، لكن لا هو بالمذهب الصحيح صحة تامة، ولا هو بالمذهب الذي يدل على إخلاص أصحابه، بمعنًى جوهري من معاني كلمة الإخلاص.

وعلى الرغم من أن أهمية الرواقيين أخلاقيةٌ قبل كل شيء، إلا أن هناك جانبين أثمرت فيهما تعاليمهم؛ أحدهما نظرية المعرفة، والثاني هو مذهب القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية.

أما في نظرية المعرفة فقد قبِلوا الإدراك الحسي رغم أفلاطون، وذهبوا إلى أن خداع الحواس حكمٌ باطل حقًّا، لكن قليلًا من العناية يكفل لنا اجتناب هذا الخداع؛ فقد حدث أن دعا الملك بطليموس للعشاء فيلسوفًا رواقيًّا، اسمه سفيروس، وهو تلميذٌ مباشر لزينون؛ فقد سمع بطليموس بمذهب الرواقيين في الإدراك الحسي، فقدَّم للفيلسوف رمانةً مصنوعة من الشمع، فأخذ الفيلسوف في محاولة أكلها، وعندئذٍ ضحك منه الملك، فأجاب الفيلسوف بأنه لم يحس يقينًا في كونها رمانة حقيقية، لكنه استبعد أن يكون على المائدة

الملكية شيء مما لا يصلح أن يكون طعامًا،[١٢] وهو بهذا الجواب يشير إلى تمييز الرواقيين بين الأشياء التي يمكن معرفتها معرفةً يقينية على أساس الحواس، وتلك التي لا يمكن معرفتها على هذا الأساس الحسي نفسه إلا على سبيل الترجيح، ومذهبهم هذا على وجه الجملة متزنٌ بالحكمة ومتفق مع المنهج العلمي.

ولهم في المعرفة مذهب آخر، أعمق من المذهب السالف أثرًا، وإن يكن أكثر منه تعرضًا للشك، وأعني به عقيدتهم في وجود أفكار ومبادئ فطرية في الإنسان؛ فقد كان المنطق اليوناني استنباطيًّا قياسيًّا من أوله إلى آخره، فأثار هذا مشكلةً حول المقدمات الأولى؛ إذ المقدمات التي تبدأ منها عملية لاستنباط القياس، لا بُدَّ أن تكون كلية، ولو في بعضها على الأقل، ولم يكن ثَمة منهج قائم للبرهنة على صحة تلك المقدمات الكلية، فذهب الرواقيون إلى أن هناك مبادئ معينة ظاهرة الصدق بذاتها ظهورًا لا شائبة فيه من ريبة، ويُسلم بها الناس جميعًا، فيمكن اتخاذ هذه المبادئ أساسًا للاستنباط القياسي، كما هي الحال في «مبادئ» إقليدس، وكذلك يمكن استخدام الأفكار الفطرية نقطة ابتداء للتعريفات، وقد أخذت العصور الوسطى كلها بهذا الرأي، بل أخذ به ديكارت.

وقد كان مذهب «الحق الطبيعي» كما عرفته القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، إحياءً لنظرية رواقية، وإن تكن قد طرأ عليها كثيرٌ من التعديل الهام؛ فالرواقيون هم الذين ميَّزوا بين الحق الطبيعي والحق الوضعي؛ فالقانون الطبيعي مستمدٌّ من مبادئ كالتي يعتقد أنها أساس لكل معرفةٍ كلية، وذهب الرواقيون إلى أن الناس جميعًا سواء بحكم الطبيعة، ويدافع مرقص أورليوس في «تأملاته» عن «سياسة يكون فيها قانون واحد للجميع، سياسة تعمل على المساواة في الحقوق وفي حرية الكلام، وعلى حكومةٍ ملكية تحترم قبل كل شيء حريةَ الرعية»؛ فإن كان هذا المثل الأعلى مستحيلًا على التحقيق في الإمبراطورية الرومانية تحقيقًا مطردًا، فقد كان له أثره في التشريع، خصوصًا في تحسين حالة النساء والعبيد. وجاءت المسيحية فأخذت من تعاليم الرواقية هذا الجزء وكثيرًا غيره، حتى إذا ما كان القرن السابع عشر آخر الأمر، وسنحت الفرصة لمحاربة الاستبداد محاربةً فعالة، اكتسبت المبادئ الرواقية في القانون الطبيعي والمساواة الطبيعية — بعد أن اصطنعت رداءً مسيحيًّا — اكتسبت قوة عملية لم يكن يستطيع حتى الإمبراطور نفسه في العصور القديمة أن يمدها بها.

[١٢] ديوجنيز ليرتيوس، ج٧، ص١٧٧.

الفصل التاسع والعشرون

الإمبراطورية الرومانية والثقافة

أثَّرت الإمبراطورية الرومانية في تاريخ الثقافة بوسائل مختلفة منفصل بعضها عن بعض إلى حدٍّ ما.

فأولًا: أثر روما المباشر على الفكر الهلينستي، وليس ذلك بالأثر المهم ولا هو بالأثر العميق.

وثانيًا: أثر اليونان والشرق على النصف الغربي من الإمبراطورية، وقد كان أثرًا عميقًا ودائمًا؛ لأنه شمل الديانة المسيحية بين عناصره.

وثالثًا: أهمية السلم الروماني الطويل في نشر الثقافة، وفي تعويد الناس على فكرةٍ مدنية واحدة مرتبطة بحكومةٍ واحدة.

ورابعًا: نقل المدنية الهلينستية إلى المسلمين؛ ومن ثَم في نهاية الأمر إلى أوروبا الغربية.

وقبل تناولنا هذه الوسائل التي أثرت بها روما، يجدر بنا أن نلخص حوادث التاريخ السياسي تلخيصًا شديدًا.

فقد لبث الجزء الغربي من البحر الأبيض المتوسط بعيدًا عن غزوات الإسكندر، وكانت السيادة في هذا الجزء، في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، لدولتين قويتين من الدول ذات المدينة الواحدة، وهما قرطاجنة وسرقصة، واستطاعت روما في الحروب البونية الأولى والثانية (٢٦٤–٢٤١، ٢١٨–٢٠١ق.م.) أن تغزو سرقصة، وأن تجعل من قرطاجنة دولة لا خطر لها على الإطلاق. وحدث في غضون القرن الثاني أن غزت روما الحكومة الملكية المقدونية، ولو أن مصر لبثت بعد ذلك أمدًا دولةً تابعة حتى موت كليوباترا (٣٠ق.م.) وتم غزو إسبانيا كحادثةٍ عارضة أثناء الحرب مع هانيبال، وغزا قيصر فرنسا في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، ثم غُزيت إنجلترا بعد ذلك بمائة عام تقريبًا، وأصبحت حدود

الإمبراطور في مهد مجدها، هي الراين والدانوب في أوروبا، والفرات في آسيا، والصحراء في شماليِّ أفريقيا.

ولعل الاستعمار الروماني قد بلغ غاية كماله في شمالي أفريقيا (وذلك أمرٌ هام في تاريخ المسيحية؛ لأن شمالي أفريقيا هو موطن القديس قبريان والقديس أوغسطين)؛ فهنالك تحولت أراضٍ فسيحة لم تكن توزع قبل العصور الرومانية وبعدها إلى بقاعٍ خصيبة، وقامت فيها مدنٌ عامرة بسكانها، ولبثت الإمبراطورية الرومانية ثابتة الدعائم تنعم بالسلم أمدًا يزيد على مائتَي عام، منذ تولى أوغسطس الحكم (٣٠ق.م.) إلى أن نزلت كوارث القرن الثالث.

وفي غضون تلك الفترة من الزمان، طرأت تطورات هامة على دستور الدولة الرومانية؛ فقد كانت روما في أول الأمر دولة صغيرة ذات مدينة واحدة، ليست تختلف عن أمثالها من دول اليونان اختلافًا كبيرًا، خصوصًا ما كان منها — مثل إسبرطة — غير معتمد على التجارة الخارجية، وحلت جمهورية أرستقراطية محل طائفة من الملوك يشبهون ملوك اليونان في عصر هومر، ثم أخذت العناصر الديمقراطية تتسرب تدريجًا، بينما بقيت العناصر الأرستقراطية على قوتها متمثلة في مجلس الشيوخ، ونتج عن ذلك كله خليط قال عنه بانيتيوس الرواقي (الذي قام بوليبيوس وشيشرون بنشر آرائه) إنه تآلف مثالي اجتمعت فيه عناصر الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، لكن جاء الغزو الحربي فقلب هذا التوازن الذي لم تكن فيه عوامل الدوام؛ إذ ترتب على الغزو أن ازداد ثراء طبقة أعضاء الشيوخ ازديادًا هائلًا، كما ازداد ثراء «الفرسان» بدرجةٍ أقل من ذلك قليلًا. و«الفرسان» اسمٌ كان يطلق على الجزء الأعلى من الطبقة الوسطى، وتحولت الزراعة في إيطاليا فبعد أن كانت في أيدي مزارعين صغار يزرعون الغلال بكدح أيديهم وأيدي عائلاتهم، أصبح الأمر ضيعات فسيحة تملكها الأرستقراطية الرومانية، حيث يقوم العبيد بزراعة الكرم والزيتون، فكانت نتيجة هذا التحول أن أصبح مجلس الشيوخ مطلق السلطان في حقيقة الأمر، ثم استُخدم هذا السلطان المطلق في غير حياء لزيادة ثروات الأفراد، دون اعتبار لمصالح الدولة أو رفاهية أبنائها.

وقامت حركةٌ ديمقراطية، بدأها الجراشيون the Gracchi في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد، فانتهت إلى سلسلة من الحروب الأهلية، ثم أدَّت في الختام — كما حدث كثيرًا في اليونان — إلى قيام حكومة من الطغاة؛ فإنه لمما يستوقف النظر أن نرى نفس الأطوار التي كانت تحدث في اليونان في نطاقٍ ضيق، تعود إلى الحدوث في مثل

هذا النطاق الفسيح، وجاء أوغسطس، وارث يوليوس قيصر ومتبنَّاه، فحكم من ٣٠ق.م. إلى ١٤ ميلادية، وقضى قضاءً أخيرًا على الحرب الأهلية، كما قضى (إذا استثنينا حالاتٍ قليلة) على حروب الغزو في الخارج، وتمتع العالم القديم بالسلم والأمن لأول مرة منذ بداية الحضارة اليونانية.

كان النظام السياسي عند اليونان قد فسد بعاملين؛ الأول: مطالبة كل مدينة لنفسها بالسيادة المطلقة. والثاني: ما نشأ بين الأغنياء والفقراء داخل كل مدينة من صراعٍ دامٍ مرير. أما العامل الأول فلم يعد بذي خطر على العالم بعد غزو قرطاجنة والممالك الهلينستية؛ إذ لم يعد في الإمكان مقاومة روما مقاومةً ذات خطر فعلي. وأما العامل الثاني فقد ظل قائمًا؛ فقد كنت ترى إبان الحروب الأهلية قائدًا يعلن نفسه حاميًا لمجلس الشيوخ، وآخر يعلن نفسه حاميًا للشعب، وكان النصر في مثل هذه الحالة يُكتب للقائد الذي يُجزل العطاء للجنود؛ ذلك أن الجنود لم يكفِهم أن يتقاضَوا الرواتب وأن يستولوا على الغنائم المنهوبة في الحرب، بل أرادوا كذلك أن يُمنحوا هِبات من الأراضي؛ وعلى ذلك كانت كل حربٍ أهلية تنتهي بطرد كثيرين من مُلاك الأراضي الذين كانوا يُعتبرون — بالاسم لا بالفعل — مستأجرين لتلك الأراضي من الدولة، كان هؤلاء يُطردون طردًا مشروعًا من الوجهة الشكلية، ليحل محلهم أعوان القائد المنتصر؛ وكانت نفقات الحرب، وهي قائمة، تُدبَّر بقتل الأغنياء ومصادرة أملاكهم. ولم يكن من اليسير إزالة هذا النظام رغم فظاعته، حتى جاء أوغسطس آخر الأمر، وكم كانت دهشة الناس جميعًا إذ رأوه يظفر لنفسه بنصرٍ شامل لم يدع فرصةً لمنافسٍ يتحداه بُغيةَ الحد من سلطانه.

ولما تبين العالم الروماني أن عصر الحرب الأهلية قد زال، عرَته الدهشة على نحوٍ أشاع البِشر في الناس جميعًا، اللهم إلا حزبًا صغيرًا من أعضاء الشيوخ؛ فإذا استثنيت هؤلاء، ووجدت الناس جميعًا قد أحسوا بعبء قد انزاح عن صدورهم، حين رأوا روما قد استطاعت أخيرًا — في عهد أوغسطس — أن تستكمل أسباب الاستقرار والنظام، التي لبث اليونان والمقدونيون يلتمسونها لأنفسهم في غير طائل، والتي أخفقت روما قبل أوغسطس في تحقيقها. ويقول «روستوفتسف Rostovtseff» إن روما الجمهورية لم تأتِ إلى اليونان «بشيءٍ جديد، سوى الفقر والإفلاس وعرقلة كل نشاطٍ سياسي ينهض به أصحابه بغير سندٍ من روما».[1]

---

[1] تاريخ العالم القديم، ج٢، ص٢٥٥.

كان حكم أوغسطس عهدًا سعيدًا للإمبراطورية الرومانية؛ فقد نُظمت إدارة الأقاليم آخر الأمر على نحوٍ يكفل مصالح السكان بعض الشيء، بعد أن كانت قائمة على أساس الاستغلال الخالص؛ لذلك لم يقتصر الأمر على تأليه أوغسطس رسميًّا بعد موته، بل رفعه الناس في كثير من مدن الأقاليم إلى مرتبة الآلهة مدفوعين إلى ذلك بشعورهم، وأثنى عليه الشعراء، ووجدت طبقة التجار أن انتشار السلم نافع لتجارتهم، بل إن مجلس الشيوخ نفسه — الذي التزم أوغسطس في معاملته كل أساليب الاحترام الشكلية الظاهرية — لم يدع فرصةً سانحة تمضي دون أن يخلع عليه أسباب التشريف والتكريم أشكالًا وألوانًا.

لكن رغم شعور العالم بالسعادة، فقد فقدت الحياة شيئًا من لذة طعمها، ما دامت الدعة قد باتت مفضَّلة على ركوب المخاطر، لقد كان لكل يوناني حر في العصور الباكرة فرصته في المغامرة، وجاء فليب والإسكندر بمثابة الختام لهذه الحال، ولم يعد يستمتع بالحرية الفوضوية في العهد الهليني إلا أفراد الأسرة المالكة المقدونية. وهكذا فقد العالم اليوناني شبابه، وانقلب إما ساخرًا أو متدينًا، وضعف الأمل في تحقيق المثل العليا في نظمٍ اجتماعية دنيوية، وبضعف هذا الأمل فترت الحماسة في صدور خيرة الناس. لقد كانت الجنة لسقراط مكانًا يتيح له أن يمضي في حواره، ثم رأى فيها فلاسفة العهد التالي لعهد الإسكندر شيئًا يختلف عن مقامهم ها هنا على الأرض اختلافًا أكبر مما ظن سقراط.

وشهدت روما تطورًا كهذا فيما بعد، بصورةٍ أخف وألطف؛ فإن روما لم تتعرض للغزو كما تعرضت له اليونان، بل هي على نقيض ذلك كانت تُحركها حوافز الاستعمار الناجح، وكان الرومان أنفسهم هم المسئولين عن اضطراب النظام إبان الحروب الأهلية كلها؛ فلئن كان اليونان لم يظفروا بالسلم والنظام حين خضعوا للمقدونيين، فقد تحقَّق السلم والنظام لليونان والرومان معًا حين خضعوا لأوغسطس، وكان أوغسطس رومانيًّا، خضع له معظم الرومان طواعية، لا مرغَمين بتفوق سلطانه فحسب، أضف إلى ذلك أنه حاول جهده أن يخفي المعالم العسكرية التي صاحبت نشأة حكومته، وأن يقيم بناء تلك الحكومة على أساس من قوانين يصدرها مجلس الشيوخ، ولا شك في أن مداهنة ذلك المجلس له كانت صادرة إلى حدٍّ كبير عن غير إخلاص، لكنك إذا استثنيت هذه الطبقة، لم تجد إنسانًا واحدًا كان يشعر بمعنى الإذلال في استسلامه لأوغسطس.

إن الحالة النفسية التي سادت الرومان، كانت شبيهة بحالة شابٍّ داعر من شباب فرنسا في القرن التاسع عشر، قضى شطرًا كبيرًا من حياته في مغامراته الغرامية، ثم قرَّ لنظام الزواج يقيمه على العقل، وهي حالة نفسية يسودها الرضا، لكنها لا تؤدي إلى

الابتكار، فأعلام الشعراء في العصر الأوغسطسي كان قد تم تكوينهم في أيامٍ أكثر من ذلك العهد اضطرابًا، فـ «هوراس» فر في موقعة «فيلبي»، وانتزعت منه ومن «فرجيل» على السواء أراضيَهما انتزاعًا لينعم بها الجنود المنتصرون. وأراد أوغسطس أن يُمكِّن للاستقرار، فأخذ يعمل بجدٍّ مشوب بشيء من عدم الإخلاص، لاستعادة التدين القديم؛ وبذلك أصبح بالضرورة أقرب إلى معاداة البحث الحر، وبدأ العالم الروماني عهدًا أصبحت فيه الحياة رتيبة، ولبثت كذلك في ظل الأباطرة الذين جاءوا بعد ذلك.

انغمس خلفاء أوغسطس الذين جاءوا بعده مباشرة، في ضروبٍ بَشعة من القسوة إزاء رجال مجلس الشيوخ وإزاء كل من يمكن أن ينافسهم في الحكم، وامتد شيءٌ من سوء الحكم الذي اتسمت به تلك الفترة إلى الأقاليم، غير أن الأداة الحكومية التي أنشأها أوغسطس قد ظلت تعمل على صورة لا بأس بها بصفةٍ عامة.

وبدأت فترةٌ أزهى من تلك، حين تولَّى تراجان سنة ٩٨ ميلادية، ودامت حتى موت مرقص أورليوس سنة ١٨٠ ميلادية؛ فحكومة الإمبراطور خلال هذه الفترة قد بلغت كل ما يمكن لأية حكومة مستبدة أن تبلغه من الكمال، أما القرن الثالث فهو على نقيض ذلك، عهد نزلت به الكوارث الفادحة؛ فقد ظفر الجيش لنفسه بقوةٍ أتاحت له أن يقيم الأباطرة ويخلعهم نظير هبات من المال، ولقاء وعد بأن يعيش رجاله حياةً بغير حروب؛ فلم يعد قوة محاربة يحسب حسابها. ولما هاجم برابرة الشمال والشرق أراضي الرومان غزوًا ونهبًا، كان الجيش عاجزًا عن الدفاع لانشغاله بالمصالح الشخصية وبالمنازعات الأهلية، وانهار النظام المالي كله، بسبب اضمحلال الموارد اضمحلالًا فظيعًا، وزيادة النفقات زيادة كبيرة، على حروبٍ فاشلة وعلى الرشاوى تُدفع لرجال الجيش، وأضيف إلى عامل الحروب عامل آخر هو الوباء، فنقص عدد السكان بدرجةٍ عظيمة، حتى لقد خُيِّل للناس أن الإمبراطورية على وشك الانهيار.

لكن انهيار الإمبراطورية لم يقع بفضل رجلين عاملين، هما «ديوقلتيان» (٢٨٦–٣٠٥ ميلادية) و«قسطنطين» الذي امتد حكمه الخالي من ٣١٢ إلى ٣٣٧ ميلادية. وقد شطر هذان الرجلان الإمبراطورية شطرين؛ شطرًا شرقيًّا وشطرًا غربيًّا، يقابلان على وجه التقريب قسمة البلاد بين اللغتين اليونانية واللاتينية، وأقام قسطنطين عاصمة النصف الشرقي في بيزنطة، وأسماها اسمًا جديدًا هو القسطنطينية. وحَّد ديوقلتيان من سلطة الجيش حينًا، بأن غيَّر من مقوماته؛ فمنذ عهده أخذت تتألف القوات المحاربة التي كان لها في الجيش أكبر القوة، من برابرةٍ معظمهم من الألمان، وفتحت أمام هؤلاء الطرق

لبلوغ أسمى مناصب القيادة كلها. ولا جدال في أن هذه كانت خطوة خطيرة، جاءت ثمرتها الطبيعية في أوائل القرن الخامس؛ وذلك أن البرابرة قرروا فيما بينهم أن الأجدى عليهم أن يحاربوا لحساب أنفسهم لا من أجل سيد روماني، غير أنها كانت خطوة موفَّقة حقَّقت الأغراض المقصودة منها فترة زادت على قرن، وكذلك نجحت إصلاحات الإدارة التي أدخلها ديوقلتيان نجاحًا مؤقتًا، كما نجحت خطوته التي اتخذها إزاء الجيش نجاحًا مؤقتًا، ثم انتهت تلك الإصلاحات في النهاية البعيدة — كما انتهى إجراؤه إزاء الجيش سواءً بسواء — إلى كوارث؛ وذلك أن النظام الروماني كان يبيح للمدن حكومات ذاتية محلية، ويترك موظفي تلك الحكومات المحلية يجمعون ما شاءوا من ضرائب. ولم يكن للسلطات الرئيسة المركزية في هذا الصدد سوى أن تحدد لهم المجموع الكلي الذي يجوز لهم أن يجمعوه من كل مدينة على حدة، ولم يكن هذا النظام معيبًا من الناحية العملية في عصور الازدهار. أما الآن وقد أصيبت الإمبراطورية بالإعياء، فقد أصبح الدخل المطلوب أكثر مما يمكن للمدن احتماله بغير عسرٍ شديد. وكانت السلطات البديلة مسئولة شخصيًّا عن الضرائب؛ ولذا كان رجالها يهربون فرارًا من الدفع، فكان ديوقلتيان يُرغم المواطنين الأغنياء على قبول السلطات البلدية، وحرَّم الفرار بحكم القانون، وكذلك حرَّكته دوافع شبيهة بهذه نحو تحويل سكان الريف إلى عبيدٍ إقطاعيين، يرتبطون بالأرض ولا تجوز لهم الهجرة عنها، ثم جاء الأباطرة بعد ذلك فاحتفظوا بهذا النظام.

وأهم ما أدخله قسطنطين من تجديدٍ هو اتخاذه المسيحية دينًا للدولة، وقد كان ذلك فيما يظهر لأن نسبة كبيرة من الجنود كانت مسيحية،[٢] ونتيجة ذلك هي أنه لما دمر الجرمان الإمبراطورية الغربية إبان القرن الخامس، كان لها من حسن السمعة ما دعاهم إلى اعتناق المسيحية، وبذلك تمكنوا من أن يحفظوا المدنية القديمة بمقدار ما كانت تلك المدنية متمثلة في الكنيسة.

غير أن تطور النصف الشرقي من الإمبراطورية قد سار في طريقٍ مخالف لهذا، فالإمبراطورية الشرقية وإن تكن قد أخذت تنكمش في مساحتها (إذا استثنينا الغزوات المؤقتة التي قام بها جستنيان في القرن السادس) إلا أنها ظلت قائمة حتى سنة ١٤٥٣م، وهي السنة التي غزا الأتراك فيها مدينة القسطنطينية، وانتشر الإسلام في معظم الأقاليم

[٢] انظر روستوفتسف، «تاريخ العالم القديم»، ج٢، ص٣٣٢.

التي كانت قبل ذلك رومانية، مما يقع في الشرق، بالإضافة إلى أفريقيا وإسبانيا في الغرب، وهنا اختلف العرب عن الجرمان في أنهم رفضوا اعتناق المسيحية، ولو أنهم اصطنعوا مدنية أولئك الذين غزوا بلادهم، وكانت الإمبراطورية الشرقية يونانية لا لاتينية في حضارتها؛ ولذلك كان العرب هم الذين احتفظوا بالأدب اليوناني وكل ما تخلف من تراث اليونان، وذلك في الفترة الواقعة بين القرن السابع والقرن الحادي عشر، حين كانت المدنية اللاتينية تسود الجانب الغربي من الإمبراطورية، ومنذ القرن الحادي عشر فصاعدًا، أخذ الغرب شيئًا فشيئًا — بفضل العرب في الأندلس أول الأمر — ما كان قد أضاعه من تراث اليونان.

وأنتقل الآن إلى الطرق الأربع التي أثرت بها الإمبراطورية الرومانية في تاريخ الثقافة:

(١) الأثر المباشر لروما على الفكر اليوناني.

يبدأ هذا الأثر المباشر في القرن الثاني قبل الميلاد، على أيدي رجلين؛ هما المؤرخ بوليبيوس، والفيلسوف الرواقي بانيتيوس. وكانت الوقفة الطبيعية التي وقفها إزاء الرومان وقفةً امتزج فيها الازدراء والخوف؛ فقد أحس اليوناني أنه أرقى حضارة وإن يكن أضعف نفوذًا من الوجهة السياسية من زميله الروماني؛ فلئن كان الرومان قد وُفقوا في السياسة، فذلك لا يدل إلا على أن السياسة مطلب وضيع، إن الرجل اليوناني من أهل القرن الثاني قبل الميلاد، كان بصفةٍ عامة يتصف بالسعي وراء اللذة، وبحضور البديهة وبالمهارة في التجارة، وبعدم الازدجار بزواجر الضمير في أي شيء، ومع ذلك فقد كان لا يزال بين اليونان رجال ذوو قدرة فلسفية، وقد استباح بعض هؤلاء لأنفسهم — خصوصًا فريق الشكاكين مثل كارنيدس — أن يُضحوا بالنظرة الجادة في سبيل إظهار المهارة، وبعضهم مثل الأبيقوريين وطائفة من الرواقيين، وقد انسحبوا انسحابًا تامًّا في حياةٍ خاصة هادئة، لكن عددًا لا بأس به من هؤلاء الفلاسفة قد أدرك ببصيرةٍ أنفذ من بصيرة أرسطو في علاقته بالإسكندر؛ لأن عظمة روما ترجع إلى فضائل معينة كانت تعوز اليونان.

وُلد المؤرخ بوليبيوس في أركاديا نحو سنة ٢٠٠ق.م. وأُرسلَ إلى روما أسيرًا، وهناك حَسُن طالعه بأن ارتبطت أواصر الصداقة بينه وبين سيبيو الأصغر، ورافقه في كثير من حملاته الحربية، ولم يكن من المألوف أن يعرف اليوناني اللغة اللاتينية، ولو أن معظم الرومان المثقفين كانوا يعرفون اليونانية، ومع ذلك فقد أدَّت أحوال بوليبيوس إلى أن يجيد اللاتينية إجادةً تامة، وكتب تاريخ الحروب البونية لينفع به اليونان؛ تلك الحروب

التي مكَّنت لروما أن تسيطر على العالم كله. نعم إن إعجابه بالدستور الروماني جاء متأخرًا عن أوانه المناسب، إلا أن ذلك الدستور قد لبث حتى عهد بوليبيوس أفضل في ثباته وكفايته من الدساتير المتغيرة تغيرًا لا ينقطع في معظم المدن اليونانية، وطبيعي أن يقرأ الرومان ما كتبه بوليبيوس من تاريخ فيستمتعوا به، لكننا لا نستطيع أن نقطع بمثل هذا القول بالنسبة لليونان.

وأما بانيتيوس الرواقي فقد أسلفنا الحديث عنه في الفصل السابق، وكان صديقًا لـ «بوليبيوس» كما كان — مثل بوليبيوس — في حمى سيبيو الأصغر، وقد كثر تردده على روما إبان حياة سيبيو، لكنه بعد موت سيبيو أقام في أثينا رئيسًا للمدرسة الرواقية، وكان لا يزال في روما، ما لم يعد له وجود في أثينا، وأعني به الأمل الذي يصاحب سنوح الفرصة للنشاط السياسي؛ ولذلك ترى تعاليم بانيتيوس أكثر اصطباغًا بالسياسة وأبعد شبهًا بتعاليم الكلبيين من آراء الرواقيين الأولين، ويجوز أن يكون الإعجاب الذي أحسه الرومان المثقفون نحو أفلاطون، قد حمله على ترك التزمت وضيق الأفق اللذين اتصف بهما أسلافه من الرواقيين، وقد صب هو وخلفه بوزيدونيوس المذهب الرواقي في قالبٍ أوسع أفقًا، فجعله أقرب جدًّا إلى قلوب الطائفة الجادة من الرومان.

وأقام إبكتاتوس اليوناني معظم حياته في روما في عهدٍ تالٍ لعهد بانيتيوس، فاستمد من روما معظم الأمثلة التي ساقها توضيحًا لآرائه، وهو ما ينفك يوصي الرجل الحكيم بألا يرتجف خوفًا في حضرة الإمبراطور، وإنا لنعلم كم أثر إبكتاتوس في مرقص أورليوس، على حين يشق علينا أن نتعقب له أثرًا في اليونان.

لقد وازن بلوتارك (حوالي ٤٦–١٢٠ ميلادية) في كتابه «تراجم لمشاهير اليونان والرومان» بين أشهر الرجال في البلدين؛ فقد أنفق شطرًا كبيرًا من عمره في روما، وأصاب تكريمًا عند الإمبراطورَين «هارديان» و«تراجان»، وكتب بالإضافة إلى كتاب «التراجم» كتبًا كثيرة في الفلسفة والدين والتاريخ الطبيعي والأخلاق، وواضحٌ أنه أراد بكتابه «تراجم» أن يقرب ما بين اليونان وروما في أذهان الناس.

وإذا استثنينا أمثال هؤلاء الرجال الأفذاذ، ألفينا روما على وجه الجملة قد فعلت فعل الآفة الفتَّاكة بجزء الإمبراطورية الذي يتكلم اليونانية؛ فقد تدهور فيها الفكر والفن على السواء، على أن الحياة قد ظلت حتى ختام القرن الثاني بعد الميلاد ممتعة هيِّنة بالنسبة للأثرياء؛ إذ لم يكن ثَمة ما يحفز على الإجهاد في العمل، ولا كان هناك من الفرص السانحة للعمل العظيم إلا النادر القليل، ولبثت مدارس الفلسفة المعترَف بها — الأكاديمية

والمشَّاءون والأبيقوريون والرواقيون — قائمةً حتى جاء جستنيان فأغلقها. وعلى كل حالٍ فلم تُبدِ أية مدرسة منها شيئًا من الحيوية إبان الفترة التي تلت مرقص أورليوس، اللهم إلا المدرسة الأفلاطونية الحديثة في القرن الثالث الميلادي، وسنتناولها بالبحث في الفصل التالي، ولم يكن هؤلاء الرجال الأفذاذ أنفسهم قد تأثروا بروما في شيءٍ على الإطلاق تقريبًا. وهكذا أخذ شطرا الإمبراطورية اللاتيني واليوناني يبعدان أحدهما عن الآخر شيئًا فشيئًا، فندر العلم اليوناني في الغرب، ولم يكن للاتينية وجود في الشرق — بعد قسطنطين — إلا في القانون والجيش.

(٢) أثر اليونان والشرق في روما.

ها هنا أمران مختلفان جد الاختلاف ينتظران البحث؛ الأول: أثر الأدب الهليني والفن الهليني والفلسفة الهلينية في الطبقة الممتازة في ثقافتها من بين الرومان. والثاني: انتشار الديانات اللاهلينية والخرافات اللاهلينية في أرجاء العالم الغربي.

(١) لما اتصل الرومان باليونان أول الأمر، أحسوا بأنهم بالنسبة إلى هؤلاء اليونان همج غلاظ؛ فقد كان اليونان يفضلونهم في نواحٍ كثيرة بدرجة لا تكاد تقع تحت الحصر والتقدير؛ يفضلونهم في الصناعة وفي فن الزراعة، يفضلونهم في أنواع المعرفة اللازمة للموظف الممتاز، يفضلونهم في الحديث وفي فن التمتع بالحياة، يفضلونهم في الفن والأدب والفلسفة، ولم يكن الرومان يسبقون اليونان إلا في الفنون الحربية والتماسك الاجتماعي؛ فالعلاقة بين الرومان واليونان كانت شبيهة بالعلاقة بين البروسيين والفرنسيين في سنة ١٨١٤ وسنة ١٨١٥م، غير أن هذه العلاقة الأخيرة كانت مؤقتة، على حين دامت العلاقة الأولى أمدًا طويلًا؛ فبعد الحروب البونية، حمل الشباب الروماني إعجابًا باليونان، فتعلموا اللغة اليونانية، وقلدوا العمارة اليونانية، واستخدموا نحَّاتين من اليونان، وجعلوا آلهة الرومان هي نفسها آلهة اليونان، وانتحلوا للرومان أصلًا طرواديًّا ليربطوا العلاقة بينهم وبين الأساطير الهومرية، واصطنع الشعراء اللاتينيون بحور الشعر اليوناني، واستعار الفلاسفة اللاتينيون نظريات يونانية. وهكذا لبثت روما معتمدةً كل الاعتماد من الناحية الثقافية على اليونان، فلم يبتكر الرومان في الفن قوالب خاصة بهم، ولا أقاموا في الفلسفة نظريات من إبداعهم، ولا كشفوا في العلم عن شيءٍ جديد. نعم إنهم قد مهدوا طرقًا جيدة، وشرعوا قوانين متسقة أجزاؤها، وأعدوا جيوشًا قديرة على القتال، أما فيما عدا ذلك فقد أداروا أبصارهم نحو اليونان.

وكان من أثر اصطباغ روما بالصبغة الهلينية أن لانت الأخلاق فيها بعض الشيء، مما أثار المقت في نفس كاتو الأكبر؛ فقد ظل الرومان حتى الحروب البونية شعبًا رعويًّا، له فضائل المزارعين ورذائلهم، فكانوا قومًا فيهم صرامة وجد وغلظة وعناد وبلادة ذهن، وكانت حياة الأسرة عندهم ثابتة الأركان راسخة البناء، تقوم على أساس السلطة الأبوية، بحيث خضع النساء والناشئة خضوعًا تامًّا لسلطة الوالد، لكن هذا كله قد تغير حين أخذت الثروة فجأةً تتدفق في البلاد، فاختفت المزارع الصغيرة ليحل محلها تدريجًا ضيعاتٌ فسيحة كان العبيد يُستخدمون في فلاحتها على أسسٍ علمية جديدة في فن الزراعة، ونشأت طبقةٌ كبرى من التجار، وأثرى عددٌ كبير من الرجال بما نهبوا من غنائم، كما حدث في القرن الثامن عشر في إنجلترا لمن أثروا في الهند، وتحرر النساء وتحللن خلقًا بعد أن كنَّ أمَّات فُضليات، وشاع الطلاق، ولم يعد الأغنياء يُنجبون الأطفال، وشجع اليونان الذين كانوا من قبل ذلك بقرونٍ عدة، قد اجتازوا مراحل شبيهة بهذه، شجعوا الرومان بنوع الحياة التي كان اليونان أنفسهم يحيونها، على ما يسميه المؤرخون بانحلال الأخلاق، لكن الروماني من أوساط الناس لم يتردد حتى في أشد العصور انحلالًا خلقيًّا في تاريخ الإمبراطورية في عقيدته بأن روما ما زالت قوامة على معيارٍ خلقي صافٍ من الشوائب، إزاء فساد اليونان الذي يؤدي إلى الانهيار.

وأخذ أثر اليونان الثقافي في الإمبراطورية الغربية يتناقص تناقصًا سريعًا منذ القرن الثالث الميلادي فصاعدًا، وأهم سبب لذلك هو أن الثقافة بصفةٍ عامة أخذت في الانهيار، ولانهيارها أسبابٌ عدة غير أنه لا بُدَّ من ذكر أحد هذه الأسباب بصفةٍ خاصة؛ فقد أصبحت الحكومة في الإمبراطورية الغربية وهي في أُخريات أيامها، طغيانًا عسكريًّا سافرًا لا يتستر بما كان يتستر به في الأيام السابقة من قناع، وكان الجيش عادةً يختار قائدًا حربيًّا ناجحًا ليكون هو الإمبراطور، لكن الجيش — حتى في أعلى صفوفه — لم يعد قوامه رجالًا من الرومان المثقفين، بل كان قوامه أنصاف الهمج من أقاليم الحدود، ولم يكن لهؤلاء الجنود الغلاظ ميل إلى الثقافة، ولم ينظروا إلى المواطنين المتمدنين إلا على أنهم مصادر دخل، فمن ناحيةٍ أصيب الأشخاص الأفراد بدرجةٍ من الفقر لم تعد تتيح لهم أن يعينوا في ميدان التعليم إعانةً ذات خطر، ومن ناحيةٍ أخرى نظرت الدولة إلى التعليم على أنه شيء لا ضرورة له، وترتب على ذلك أنه لم يعد في الغرب من القادرين على مطالعة الكتب اليونانية إلا أفراد قلائل أصابوا من التعليم حظًّا نادرًا.

(٢) وعلى نقيض ذلك الديانة والخرافة غير الهلينيتين، فهاتان قد أخذتا على مر الزمن تكتسبان رسوخًا في الغرب جعل يتزايد مع الأيام. ولقد أسلفنا فيما مضى كيف

كانت غزوات الإسكندر عاملًا على إدخال العالم اليوناني في معتقدات البابليين والفرس والمصريين، وشبيه بهذا ما فعلته الغزوات الرومانية؛ إذ جعلت العالم الغربي ملمًّا بهذه الآراء والمذاهب اليونانية، كما جعلته ملمًّا كذلك بتعاليم اليهود والمسيحيين، وسأتناول بالبحث ما يخص اليهود والمسيحيين في مرحلةٍ أخرى من الكتاب، أما ها هنا فسأقصر نفسي ما استطعت على الخرافات الوثنية.[٣]

كان لكل مذهبٍ ديني ولكل نبي من يمثله في روما، بل استطاع كل مذهبٍ ديني وكل نبي أن يظفر حينًا بالحظوة في أعلى دوائر الحكومة، ويقص علينا «لوسيان» الذي يمثل التشكك العاقل في وجه ما ساد عصره من سذاجة في التصديق، يقص علينا قصةً ممتعة، يُجمع الرأي على صحتها على وجه الإجمال، وهي قصة عن نبي وصانع للمعجزات يُدعى «إسكندر البافلاجوني»؛ فقد كان في مقدور هذا الرجل أن يبرئ المرضى وينبئ بالمستقبل؛ على أنه كان أحيانًا ينحرف عن هذا الطريق من حياته إلى الكسب عن طريق «التشنيع» على الناس، وبلغت شهرته مسامع مرقص أورليوس الذي كان يقاتل عندئذٍ طوائف «الماركوماني» على الدانوب، واستشاره الإمبراطور في طريقة انتصاره في الحرب، فأجابه بأنه لو قذف بأسدين في نهر الدانوب، نتج عن ذلك نصر عظيم، فاتبع ما نصحه به الشيخ العارف، لكن طوائف «الماركوماني» هي التي كسبت النصر. وعلى الرغم من هذه العثرة، فقد أخذت شهرة إسكندر في الاتساع. وحدث لرجل من أعلام الرومان، بلغ مرتبة القنصلية، وهو «روتيلياس»، أن استشاره في موضوعاتٍ كثيرة، ثم التمس مشورته آخر الأمر في اختياره لزوجته. وكان إسكندر — مثل إنديميون (في الأساطير) — له الحظوة عند القمر بما مكَّنه من الزواج منه (القمر في الإنجليزية مؤنث)، وعن طريق زواجه ذاك نسل ابنة، فكانت هذه الابنة هي التي أوحيت بها لـ «روتيليانوس» على لسان الغيب الناطق في شخص إسكندر، «فلم يتردد روتيليانوس الذي كان قد بلغ الستين من عمره في تنفيذ الإرشاد الإلهي، واحتفل بالزواج احتفالًا ذبح فيه مئات من الماشية تكريمًا لحماته السماوية (القمر)».[٤]

وأهم من سيرة «إسكندر البافلاجوني» في هذا الصدد، حكم الإمبراطور «إلاجابالوس» أو «هليوجابالوس» (٢١٨–٢٢٢ ميلادية)، الذي كان كاهنًا سوريًّا للشمس، إلى أن اختاره

[٣] انظر «كيومونت Cumont» في كتاب الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية.

[٤] انظر Benn في كتابه «الفلاسفة اليونان»، ج٣، ص٢٢٦.

الجيش لمنصب الإمبراطور، فقد سبقته صورته التي أرسلها هديةً إلى مجلس الشيوخ؛ إذ هو في طريق سفره البطيء من سوريا إلى روما، وكانت الصورة تمثله وهو في أرديته الكهنوتية، وهي من الحرير والذهب، تنساب فضفاضة كما كانت العادة عند الميديين والفينيقيين، وكان يغطي رأسه تاجٌ رفيع من تيجان قدماء الفرس، وكانت «ياقاته الكثيرة التي تطوق معصمه تزدان بالجواهر التي لا تُقدَّر بثمن، وكان حاجباه مصبوغَين بلونٍ أسود، وخداه مطليَّين بطلاءٍ صناعي من الأحمر والأبيض، فتنفَّس أعضاء الشيوخ الصعداء، واعترفوا على رصانتهم بأنهم قد رضخوا أمدًا طويلًا لطغيانٍ عابث من أبناء وطنهم، وها هي ذي روما تخضع آخر الأمر إلى طغيانٍ شرقي بما فيه من ترفٍ مخنث.»[5]

ولما وجد هذا الكاهن تأييدًا من جانبٍ كبير من الجيش، مضى في حماسةٍ جنونية يُدخل في روما طقوس الشرق الدينية، فاسمه هو نفسه اسم إله الشمس الذي يعبده الناس في إميسا، حيث كان من قبل كبيرًا للكهنة، وأدركت أمه أو جدته — وهي عندئذٍ الحاكمة الحقيقية — أنه قد أسرف في تصرفه إسرافًا جاوَز به الحدود، فخلعته لتولي مكانه ابن أخيها إسكندر (٢٢٢–٢٣٥م)، الذي كان أكثر منه اعتدالًا في استهتاره الشرقي. ولقد تمثل في معبده امتزاج العقائد الذي كان جائزًا في عهده؛ إذ أقام في معبده ذاك تماثيل لإبراهيم وأورفيوس وأبولونيوس التياني والمسيح.

وكانت ديانة «مثراس» — وهي من أصلٍ فارسي — منافسًا قويًّا للمسيحية، خصوصًا في الشطر الثاني من القرن الثالث الميلادي، حين أحس الأباطرة الذين كانوا يحاولون محاولة اليأس أن يمسكوا بزمام الجيش، أن الذين ربما أعانهم على الاستقرار الذي هم بحاجةٍ شديدة إليه، ولا بُدَّ لهذا الدين المنشود أن يكون من الديانات الجديدة؛ لأن الجنود كانوا يؤثرونها على غيرها، وها هي ذي ديانة «مثراس» التي جاءت وافدة إلى روما، كان فيها كثير من العناصر التي تحببها إلى نفوس العسكريين، و«مثراس» هذا إله للشمس، لكنه لم يكن مخنثًا بقدر ما كان زميله السوري، فهو إله انصرف بعنايته إلى الحرب العظمى القائمة بين الخير والشر، وهي حرب كانت جزءًا من العقيدة الفارسية منذ زرادشت. وينشر «روستوفتسف»[6] صورة لنقشٍ بارز يمثل شعائر عبادته، وقد وجد في

[5] جبن Gibbon، فصل ٦.

[6] «تاريخ العالم القديم»، ج٢، ص٣٤٣.

معبدٍ تحت الأرض في «هدرنهايم» في ألمانيا، وهو يدل على أن أتباع هذا الإله لا بُدَّ قد كانوا كثيرين بين الجنود، لا في الشرق وحده، بل في الغرب كذلك.

ونجح قسطنطين نجاحًا سياسيًّا في اصطناعه للمسيحية، على حين أخفقت المحاولات السابقة في إدخال دين جديد، على أن تلك المحاولات السابقة كانت شبيهة جدًّا بمحاولة قسطنطين في إدخال المسيحية، وذلك من وجهة النظر الحكومية، فكلها على السواء محاولات تستمد الأمل في نجاحها مما كان يعانيه العالم الروماني من شقاء وإعياء، وكانت الديانات التقليدية الشائعة في اليونان وروما تلائم رجالًا انصرفوا باهتمامهم نحو هذه الحياة الدنيا، وعقدوا آمالهم على السعادة فوق الأرض. أما آسيا التي كانت قد خبرت اليأس أكثر مما خبرته اليونان وروما، فقد طوَّرت في عصورها القديمة ألوانًا من العلاج الناجح لهذا اليأس في الحياة، اتخذت لديها صور الآمال يعقدها الناس على حياةٍ آخرة، وأفعل هذه المسكنات العلاجية التي اصطنعتها آسيا لبثِّ العزاء في النفوس، هي المسيحية، غير أن المسيحية حين استطاعت أن تصبح دين الدولة، كانت قد تشرَّبت كثيرًا من اليونان، ونقلت هذا الذي أخذته عن اليونان، فضلًا عن العنصر اليهودي الذي فيها، إلى العصور التالية في الغرب.

(٣) توحيد الحكومة والثقافة.

لئن كنا قد احتفظنا بآثار ما أنتجه العصر العظيم في اليونان، فلم نفقدها كما فقدنا آثار ما أنتجه العصر المينوي، فإنما نحن مدينون في ذلك للإسكندر أولًا ثم لروما، فلو قد شاءت الأيام أن يقوم رجلٌ مثل جنكيز خان في القرن الخامس قبل الميلاد، لجاز أن يمحو كل ما كان يحويه العالم الهليني من روائع. ولو قد كان لأجزرسيس من الكفاءة أكثر مما كان له بقدرٍ ضئيل، لأمكن أن يهبط بالحضارة اليونانية هبوطًا شديدًا جدًّا عما أصبحت عليه تلك الحضارة بعد طرده، فانظر إلى الفترة الواقعة بين أسخيلوس وأفلاطون، تجد كل ما تم أداؤه في تلك الفترة إنما تم على أيدي فئة قليلة من سكان طائفة صغيرة من المدن التجارية. وقد دل المستقبل على أن تلك المدن لم يكن لها قدرة كبيرة على مناهضة الغزو الأجنبي، لكن شاء الحظ الجميل بضربة من ضرباته النادرة، أن يكون غزاة تلك المدن من مقدونيين ورومان، أنصارًا للروح الهلينية، فلم يقوضوا ما قد غزوه، كما كان يجوز لأجزرسيس أو قرطاجنة أن يصنعا؛ فإذا رأينا أنفسنا الآن على علم بما أنتجه اليونان من فنٍّ وأدب وفلسفة وعلم، فذلك راجعٌ إلى الاستقرار الذي أدخله الغزاة الغربيون، الذين كان لهم من سلامة الذوق ما جعلهم يعجبون بحضارةٍ حكموها لكنهم بذلوا جهدهم في الاحتفاظ بكيانها.

لقد كان الإسكندر والرومان في بعض النواحي السياسية والأخلاقية، من الأسباب التي أدت إلى فلسفةٍ أفضل من أية فلسفة مما أخذ به اليونان في أيام حريتهم؛ فالرواقيون — كما رأيناهم — قد آمنوا بإخاء بني الإنسان، ولم يقصروا عطفهم على اليونان وحدهم. وكان من نتائج طول الأمد بسيادة روما أن تعود الناس فكرة قيام حضارة واحدة في ظل حكومة واحدة، فنحن اليوم نعلم أن قد كانت هنالك أجزاء هامة من العالم لم تكن خاضعة لروما — خصوصًا الهند والصين — لكن الرومان ظنه أنه لم يكن خارج حدود الإمبراطورية سوى قبائل من الهمج المغمورين، الذين يمكن غزوهم في أي وقت يتبين فيه أن غزوهم يستحق بذل الجهد في تحقيقه؛ فالإمبراطورية في رأي الرومان كانت تشمل العالم كله، من وجهة النظر الجوهرية والنظرية، ثم انتقلت هذه الفكرة إلى «الكنيسة» التي كانت «كاثوليكية» على الرغم من وجود البوذيين والكونفوشيوسيين ثم المسلمين فيما بعد؛ فشمول تشريع واحد في أرجاء الأرض كلها، مبدأ أخذته «الكنيسة» من الرواقيين المتأخرين، وإنما صادف هذا المبدأ ما صادفه من قبول بسبب ما كان للإمبراطورية الرومانية من عالميةٍ ظاهرة، فكانت «الكنيسة» و«الإمبراطورية الرومانية المقدسة» خلال العصور الوسطى كلها، بعد عصر شرلمان، يشملان العالم كله، من الوجهة النظرية، على الرغم من أن كل إنسان يعلم أنهما لم يكونا كذلك في الواقع. ومنذ حققت روما للناس على وجه التقيب فكرة قيام أسرة إنسانية واحدة، وديانة كاثوليكية واحدة، وثقافة عالمية واحدة، ودولة واحدة تشمل الأرض كلها، ما زالت تلك الفكرة تعاود الرءوس حتى اليوم.

ولعبت روما دورًا غاية في الأهمية، لتوسيع نطاق المدنية على سطح الأرض، فقد انتقلت المدنية إلى شمال إيطاليا وإسبانيا وفرنسا وبعض أجزاء من ألمانيا الغربية، بفضل غزو هذه الأراضي عنوةً على أيدي فيالق من الرومان، ثم برهنت هذه المناطق كلها على أنها لا تقل عن روما نفسها قدرة على استيعاب مستوًى عالٍ من الثقافة؛ فقد أنجبت بلاد الغال في أُخريات أيام الإمبراطورية الغربية رجالًا كانوا على الأقل مساوين لمعاصريهم في المناطق التي كانت فيها المدنية أقدم عهدًا منها في بلاد الغال. وإذا كان البرابرة قد أحدثوا على الأرض خسوفًا مؤقتًا، لا ظلامًا دائمًا، فذلك راجعٌ إلى نشر الثقافة على يدي روما. وربما قال قائل إن نوع المدنية لم يكن قط من السمو بحيث كانت مدنية أثينا في عصر بركليز، لكننا ما دمنا نعيش على أرض تجتاحها الحروب وينتابها الدمار، فالكمية في نهاية الأمر تكاد تكون لها أهمية الكيفية، والكمية كانت ترجع إلى روما.

(٤) المسلمون باعتبارهم وسائل لنقل الثقافة الهلينية.

حدث في القرن السابع أن غزا أتباع «النبي» سوريا ومصر وشماليَّ أفريقيا، ثم غزوا إسبانيا في القرن التالي، وكانت انتصاراتهم تلك هينة والحرب يسيرة. وربما لو استثنينا الأعوام القلائل الأولى، استطعنا أن نقول إنهم لم يكونوا ذوي تعصب ديني؛ فلم يكن المسيحيون أو اليهود يؤذَون ما داموا يدفعون الجزية، وسرعان ما نقل العرب لأنفسهم مدنية الإمبراطورية الشرقية، لكنهم صبغوها بالأمل الذي يصاحب سياسةً صاعدة السعود، بعد أن كانت مصطبغة في الإمبراطورية الشرقية بيأس قوم في طريق التدهور، وكان علماؤهم يقرءون اليونانية ويكتبون عليها الشروح، وإن شهرة أرسطو لترجع في معظمها إليهم، بعد أن كان يندر ذكره في العصر القديم، ولا يُعتبر في منزلةٍ واحدة مع أفلاطون.

ومن المفيد أن ننظر في بعض الألفاظ التي أخذناها من اللغة العربية، مثل: الجبر، الكحول، والكيمياء، والإنبيق، والقلوي، وسمت السموت، والأوج. فلو استثنينا كلمة «الكحول» — التي لم تكن تعني عندهم الشراب المسكر، بل مادة تُستعمل في الكيمياء — رأينا في هذه الألفاظ صورة جيدة لبعض ما نحن مدينون به إلى العرب؛ فالجبر من ابتكار يونانيي الإسكندرية، لكن المسلمين تقدموا به شوطًا، وأما ألفاظ «الكيمياء» و«الإنبيق» و«القلوي» فألفاظٌ مرتبطة بمحاولاتهم أن يحولوا المعادن الخسيسة ذهبًا، وهي محاولات أخذَها العرب عن اليونان، واعتمدوا في القيام بها على الفلاسفة اليونان.[٧] ولفظتا «سمت السموت» و«الأوج» كلمتان فلكيتان، كانتا نافعتين للعرب بصفةٍ خاصة فيما يتعلق بالتنجيم.

على أن مثل هذه الدراسة اللفظية قمينة أن تخفي ما نحن مدينون به للعرب في علمنا بالفلسفة اليونانية؛ لأن الغربيين حين تناولوا تلك الفلسفة بالدراسة في أوروبا من جديد، أخذوا المصطلحات الفنية اللازمة لها من اليونان أو اللاتينية، وكان العرب في ميدان الفلسفة شُراحًا أقدر منهم مفكرين أصيلين، وأهميتهم لنا قائمة على كونهم هم — لا المسيحيين — الذين كانوا ورثة مباشرين لتلك الجوانب من التراث اليوناني، التي لم تكن موجودة إلا في الإمبراطورية الشرقية. ولقد عرف الغرب أرسطو عن طريق اتصاله بالمسلمين في إسبانيا، ثم اتصاله بهم بدرجةٍ أقل في صقلية، وهذا الاتصال نفسه هو

---

[٧] انظر كتاب «الكيمياء وليد الفلسفة اليونانية» لمؤلفه Arthur John Hopkins، طبعة كولمبيا ١٠٣٤.

الذي أحاط الغرب علمًا كذلك بالأعداد العربية وبالجبر والكيمياء، هذا الاتصال هو الذي كان الخطوة الأولى في إحياء العلوم إبان القرن الحادي عشر، ذلك الإحياء الذي انتهى إلى الفلسفة الإسكولائية، ولم يحدث إلا في عهدٍ متأخر، أعني من القرن الثالث عشر فصاعدًا، أن تمكَّن الناس بفضل دراستهم لليونانية أن يقصدوا مباشرة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو وغيرهم من الكُتاب اليونان الأقدمين؛ فإذا لم يكن العرب قد احتفظوا بالتراث لجاز ألا يتنبه رجال النهضة إلى أهمية ما يمكن استفادته من إحياء العلوم القديمة.

الفصل الثلاثون

أفلوطين

كان أفلوطين (٢٠٤–٢٧٠ ميلادية)، وهو مؤسس الأفلاطونية الجديدة، آخر الفلاسفة الأعلام في العصر القديم، وحياته تطابق في بدايتها ونهايتها فترة من أنكب الفترات في التاريخ الروماني؛ فقد أدرك الجيش قوته قُبيل مولد أفلوطين، واتخذ لنفسه حق انتخاب الأباطرة لقاء مكافآت مالية، وكان يغتال هؤلاء الأباطرة لتسنح له فرصة جديدة يبيع فيها عرش الإمبراطورية؛ فلما انصرف الجنود إلى هذه المشاغل، لم يعودوا صالحين للدفاع عن الحدود، فمهَّد ذلك طريقًا للغزوات القوية الألمانية من الشمال، والفارسية من الشرق، أن تتوغل في البلاد، وتعاونت الحروب والأوبئة على تقليل سكان الإمبراطورية بما يقرب من الثلث، وفي الوقت نفسه عملت على زيادة الضرائب واضمحلال الموارد على خراب البلاد خرابًا ماليًّا، حتى في تلك الأقاليم التي ظلت بمنجاة من توغل القوات المعادية، وكانت الضربة أشد ما تكون في المدن التي كانت حملة للثقافة، ولاذ بالفرار أفراد ذوو شأن من أبناء البلاد، لاذوا بالفرار جماعات هربًا من جُباة الضرائب، ولم يعد النظام إلى البلاد إلا بعد موت أفلوطين؛ إذ أنقذت الإمبراطورية مؤقتًا بفضل الإجراءات العنيفة التي اتخذها «ديوقلتيان» و«قسطنطين».

ولست تجد ذكرًا لهذا كله في مؤلفات أفلوطين؛ إذ تنحَّى عن مشاهد الخراب والبؤس في دنيا الواقع، ليتأمل بفكره عالمًا آخر خالدًا، قوامه الخير والجمال، فكان في ذلك متفقًا أتم اتفاق مع كل أصحاب التفكير الجاد من أهل عصره؛ فدنيا الحياة العملية قد تبدَّت لهم جميعًا — المسيحيين منهم والوثنيين على السواء — خلوًا من الأمل، ولم يروا عالمًا جديرًا بالولاء إلا العالم الآخر، والعالم الآخر عند المسيحي هو مملكة السماء التي يمكن الاستمتاع بنعيمها بعد الموت، وهو عند الأفلاطوني عالم المُثل الأزلي الأبدي، فذلك عنده هو العالم الحقيقي بالقياس إلى عالم الظواهر الوهمي، وجاء رجال اللاهوت من المسيحيين وجمعوا هذه الوجهات من النظر، وأضافوا إليها كثيرًا من فلسفة أفلوطين، وقد أكَّد بحقٍّ

«العميد إنج» في كتابه النفيس عن أفلوطين ما تدين به المسيحية له، فهو يقول: «إن الأفلاطونية جزء من البناء الحيوي للاهوت المسيحي، فلن تجد فلسفةً أخرى — في رأيي — تستطيع أن تقترن بذلك اللاهوت دون أن يحدث بينهما تعارض.» وهو يقول: «إنه يستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلاطونية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقًا.» وهو يذكر لنا أن القديس أوغسطين يتحدث عن فلسفة أفلاطون فيصفها بقوله إنها «أصفى وأشرق ما في الفلسفة كلها». ويصف أفلوطين بقوله إنه رجل «عاش أفلاطون في شخصه حياةً ثانية». ولو قد عاش أكثر قليلًا مما عاش، لأمكنه أن «يغير كلمات قليلة وعبارات قليلة فيصبح مسيحيًّا». وفي رأي «العميد إنج» أن القديس توما الأكويني أقرب إلى أفلوطين منه إلى أرسطو الحقيقي.

ولذلك كانت لأفلوطين أهمية تاريخية، باعتباره عاملًا من العوامل التي شكلت مسيحية العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكي، فالمؤرخ إذا ما تحدث عن المسيحية، وجب أن يكون من الحرص بحيث يضع في اعتباره ما طرأ على المسيحية من تغيراتٍ شديدة جدًّا، ومختلف العصور التي قد تتخذها حتى في العصر الواحد؛ فمسيحية الأناجيل الأولى تكاد تخلو من الميتافيزيقا، ومسيحية أمريكا الحديثة هي من هذه الناحية شبيهة بالمسيحية البدائية، والفكر والشعور الشعبيان في الولايات المتحدة لا يسيغان الأفلاطونية؛ إذ معظم المسيحيين الأمريكان أشد اهتمامًا بالواجبات اللازمة ها هنا على هذه الأرض، وبالتقدم الاجتماعي في دنيا الحياة اليومية، منهم بالآمال في عالمٍ آخر، مما يلجأ إليه الإنسان للتسرية عن نفسه بالعزاء، حين يكون كل ما في الأمر باعثًا على اليأس. ولست هنا أقصد بالتغير الذي يطرأ على أصول الدين الجديد، بل أريد التغير بمعنى الاختلاف في نقطة التركيز وموضع الاهتمام، فما لم يفهم المسيحي في العصر الحديث كم كان هذا الاختلاف شديدًا، فسيتعذر عليه أن يفهم مسيحية العصور الماضية، وما دامت دراستنا في هذا الكتاب دراسة تاريخية، فنحن معنيون بعقائد الماضي التي كان لها أثر في العصور التالية، وفي هذا الصدد يستحيل علينا أن نختلف مع «العميد إنج» فيما يقوله عن تأثير أفلاطون وأفلوطين.

ومع ذلك فأهمية أفلوطين لا تقتصر على الناحية التاريخية، بل هو كذلك هام لأنه يمثل لونًا من النظر الفلسفي على نحوٍ يفضل فيه أي فيلسوفٍ آخر، فنحن نحكم على البناء الفلسفي المعين بالأهمية لأسبابٍ مختلفة كثيرة، أولها وأبرزها وضوحًا هو أننا نظن به الصدق، ولست تجد كثيرين من بين الباحثين في الفلسفة في الوقت الحاضر يظنون الصدق بفلسفة أفلوطين، وليس «العميد إنج» في الصدد إلا شذوذًا نادرًا، على أن الصدق

ليس هو الحسنة الوحيدة التي توصف بها ميتافيزيقا معينة؛ إذ قد يكون لها جمال، ولا شك في أنك واجدٌ هذه الحسنة في أفلوطين، فله فقرات تذكر القارئ بالمقطوعات الأخيرة من «فردوس» دانتي، وهي بعد ذلك لا يكاد يدنو منها شيء في الأدب؛ فوصفه الذي يقدمه آنًا بعد آن عن دنيا المجد الخالدة يصور لخيالنا الجامح:

تلك الأغنية الخالدة ذات النغم الصافي،
التي ما تنفكُّ تُنشَد أمام العرش الياقوتي الأزرق،
لله الذي يتربع عليه.

كذلك قد تكون الفلسفة هامة لأنها تحسن التعبير عما يميل الناس إلى الإيمان به في حالاتٍ نفسية معينة، أو في أحوال معينة، إن الغبطة الخالصة أو الحزن الخالص ليس موضوعًا للفلسفة، بل هما أقرب إلى أن يكونا موضوعًا لألوان الشعر والموسيقى التي هي أبسط من الفلسفة، وإنما تتولد النظريات الميتافيزيقية عن الغبطة أو الحزن إذا صحبهما التفكير في الكون؛ فقد يكون الإنسان متشائمًا مرحًا، أو متفائلًا عابسًا، وقد يكون «صموئيل بتلر» مثلًا يوضح الفريق الأول، وأفلوطين مثلًا جيدًا للفريق الثاني؛ ففي مثل العصر الذي عاش فيه أفلوطين كان الشقاء مدركًا إدراكًا مباشرًا، ولم يكن يسع إنسانًا أن يُغمض عنه العين، على حين كانت السعادة — إذا أمكن بلوغها إطلاقًا — فلا بُدَّ من التماسها بالتفكير في الأشياء البعيدة التي لا تقع تحت الإدراك الحسي، ومثل هذه السعادة لا بُدَّ دائمًا أن تحتوي بين عناصرها على عنصر التوتر العصبي، فهي سعادة بعيدة الشبه جدًّا بسعادة الطفل الساذجة، وما دامت هي سعادة لم تُستمد من دنيا الحياة اليومية، بل استُمدت من التفكير والخيال، فهي تتطلب قوة استنكار أو احتقار للحياة المعتمدة على الحواس؛ وإذَن فليس أولئك الذين يَنعمون بالسعادة الغريزية هم الذين يبتكرون ضروب التفاؤل الميتافيزيقي؛ فهذه تعتمد على الإيمان بوجود عالم فوق عالم الحس وجودًا حقيقيًّا، وإن أفلوطين ليحتل مكانةً عالية جدًّا بين الذين كانوا في حياتهم أشقياء بالمعنى الدنيوي للكلمة، لكنهم صمموا تصميمًا قاطعًا على أن يلتمسوا سعادةً أسمى في عالم التفكير النظري.

ولسنا نريد بهذا قط أن نحط من شأن مزاياه العقلية الخالصة؛ فقد ألقى الضوء على تعاليم أفلاطون من وجوهٍ كثيرة، وبسط (بكل ما يستطاع من اتساق واطراد في مثل هذا الموضوع) وجهة نظره التي يشاركه فيها كثيرون غيره، وأدلته التي يقيمها

ضد المادية أدلة قوية، ومجمل فكرته عن علاقة الروح بالجسم أوضح من مثيلتها عند أفلاطون أو أرسطو.

وله مثل ما لـ «اسبينوزا» لون من الصفاء والترفع الخُلقيَّين؛ مما يخلع عليه هيبة بالغة، وهو متسم بالإخلاص دائمًا، لا ترتفع نغمة القول في كلامه إلى حد الصراخ، ولا هو يتوجه إلى قارئه بالتأنيب، بل لا ينفك حاصرًا همه في إحاطة قارئه علمًا — في أسلوبٍ أبسط ما يكون الأسلوب — بما يعتقد هو أنه هام حقًّا؛ فمهما يكن ظنك به باعتباره فيلسوفًا نظريًّا، فمحال ألا تحبه باعتباره إنسانًا.

إن ما نعلمه عن حياة أفلوطين مستمدٌّ من تاريخ حياته الذي كتبه صديقه وتلميذه فورفوريوس، وهو ساميٌّ، واسمه الحقيقي «مالكوس»، ومع ذلك ففي قصة فورفوريوس عن أفلوطين بعض العناصر الخارقة لطبيعة الأمور العادية؛ مما يتعذر معه علينا أن نثق كل الثقة في الأجزاء الأخرى من القصة، ولو أنها أقرب إلى التصديق من تلك الخوارق.

كان أفلوطين يعد مظهره المكاني الزماني شيئًا لا أهمية له، وكان يكره أن يتحدث عن الحوادث العرضية العابرة التي يتألف منها وجوده التاريخي، ومع ذلك فقد روى عن نفسه أنه وُلد في مصر، ومن المعلوم أنه في عهد شبابه درس في الإسكندرية، حيث أقام حتى بلغ التاسعة والثلاثين، وكان معلمه عندئذٍ هو «أمونيوس سكاس» الذي كثيرًا ما يُعتبر مؤسسًا لمذهب الأفلاطونية الجديدة، وبعدئذٍ انضم إلى الحملة الحربية التي ساقها الإمبراطور جورديان الثالث على الفرس. ويقال إنه قصد من ذلك إلى دراسة ديانات البلاد الشرقية، وكان الإمبراطور لم يزل شابًّا، واغتاله رجال الجيش، كما كانت العادة في ذلك العصر، حدث ذلك إبان حملته على بلاد ما بين النهرين سنة ٢٤٤ ميلادية، وعلى أثر ذلك، نفض أفلوطين يديه من خططه التي رسمها لنفسه فيما يختص بالبلاد الشرقية، واستقر في روما، حيث لم يلبث أن أخذ في نشر تعاليمه، وكان بين المستمعين إليه عددٌ كبير من أصحاب النفوذ، وقد لقي الحظوة عند الإمبراطور جالينوس.[١] وحدث في وقتٍ

[١] يقول جبن عن جالينوس ما يأتي: «كان أستاذًا في علومٍ كثيرة غريبة لكنها ليست بذات نفع، فهو خطيبٌ مرتجل، وشاعر رشيق، وبستاني ماهر، وطاهٍ ممتاز، وأمير بلغ الغاية من ازدراء الناس له في إمارته، فلما تطلبت أحداث الدولة الجسام أن يكون حاضرًا متنبهًا، كان عندئذٍ مشتغلًا في نقاش مع أفلوطين الفيلسوف، يضيع وقته في التوافه أو في أنواع المتعة الداعرة، يعد نفسه للانخراط في عالم الأسرار اليونانية، أو يطالب لنفسه بمكان بين رجال الدولة في أثينا» (الفصل العاشر).

ما من حياته أن فكَّر في مشروع لبناء جمهورية على غرار ما أراد أفلاطون، فيقيمها في «كامبانيا»، وأن تُبنى من أجل ذلك مدينة جديدة تُسمى أفلاطونوبوليس، وكان الإمبراطور بادئ الأمر مؤيدًا للمشروع، لكنه عاد في النهاية فأعفى نفسه مما وعد به، ولربما بدا لنا أمرًا غريبًا أن يكون هنالك متسَع لبناء مدينة جديدة قريبة من روما كل هذا القرب، لكن يجوز أن تلك المنطقة إذ ذاك كانت موبوءة بالملاريا — كما هي اليوم — غير أنها لم تكن كذلك قبل ذاك، ولم يكن أفلوطين قد كتب شيئًا حتى بلغ التاسعة والأربعين من عمره، ثم كتب كثيرًا بعد ذلك، وقام فورفوريوس بترتيب مؤلفاته ونشرها، وكان فورفوريوس ألصق بالمذهب الفيثاغوري من أفلوطين؛ ولذلك مال بالمدرسة الأفلاطونية الجديدة نحو أن تكون مصطبغة بصبغةٍ ما فوق الطبيعة بدرجةٍ أكبر مما لو كانت قد تابعت أفلوطين متابعةً أدق.

وإن أفلوطين ليحمل لأفلاطون احترامًا مبالغًا جدًّا؛ فكثيرًا ما كان يشير إليه بضميرٍ يكتبه بحرف التاج تمييزًا له. ولئن كان «الأقدمون المباركون» يلقون عنده الإجلال لم يكن ليتسع بحيث يشمل جماعة الذَّرِّيين. وكان الرواقيون الأبيقوريون ما يزالون ينشطون في نشر تعاليمهم، فتوجه إليهم أفلوطين بالمعارضة، وهو يعارض الرواقيين في ماديتهم فقط، لكنه يعارض الأبيقوريين في كل جوانب فلسفتهم على الإطلاق، ويلعب أرسطو دورًا أهم مما يبدو في فلسفة أفلوطين؛ إذ ترى هذا يقتبس من أرسطو فقرات كثيرة بغير أن يذكر أنها لأرسطو، وكذلك يشعر القارئ لأفلوطين أنه متأثر ببارمنيدس في مواضع كثيرة.

وليس أفلاطون الذي تراه عند أفلوطين بالرجل النابض بقوة الحياة كأفلاطون الحقيقي، فتكاد تقتصر صورة أفلاطون كما يبدو في «التاسوعات» (وهو الاسم الذي تُسمى به كتب أفلوطين) على نظرية المثل، وعلى التعاليم الصوفية التي وردت في فيدون وفي الجزء السادس من الجمهورية، وعلى مناقشة الحب الواردة في محاورة المائدة، أما الاهتمامات السياسية، والبحث عن تعاريف للفضائل المختلفة، والاستمتاع بالرياضة، وتقدير الأفراد تقديرًا فيه حياة وعاطفة، وفوق ذلك كله الروح الطروب الذي عرف به أفلاطون، فلا تصادف منه شيئًا عند أفلوطين، فأفلاطون — كما يقول عنه كارلايل — كثيرًا ما يطلق نفسه على سجيتها، أما أفلوطين فهو على خلاف ذلك يلتزم أفضل أنواع السلوك دائمًا.

تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بـ «ثالوث مقدس»: «الواحد» و«الروح» و«النفس». وليس هؤلاء الثلاثة بالمتساويات كـ «أشخاص» «الثالوث المسيحي»؛ فـ «الواحد» أسماها، و«الروح» يتلوه، و«النفس» أدناها.[٢]

أما «الواحد» فهو غامضٌ بعض الشيء؛ فهو يُسمى أحيانًا بـ «الله» وأحيانًا بـ «الخير»، وهو يعلو على «الكون» الذي هو أول كائن يترتب وجوده على وجود «الواحد»، ولا يجوز لنا أن نحمل عليه الصفات، بل لا بُدَّ أن نكتفي بمجرد قولنا عنه «إنه موجود» (وهذا يُذكرنا ببارمنيدس)، ويخطئ من يتحدث عن «الله» بقوله إنه «الكل»؛ لأن «الله» يعلو على «الكل»، والله حاضرٌ في كل شيء، ومن الممكن لـ «الواحد» أن يكون حاضرًا بغير حركة الحضور؛ «فبينما هو بغير مكان، لا يخلو منه مكان». وعلى الرغم من أن المتحدث قد يتحدث عن «الواحد» أحيانًا بأنه «الخير»، إلا أنه يُقال عنه كذلك إنه سابق على «الخير» و«الجميل».[٣] و«الواحد» أحيانًا يظهر مُشابهًا لله عند أرسطو، ويُقال لنا «الله» لا حاجة له إلى الكائنات التي صدرت عن وجوده، وهو يتجاهل وجود العالم المخلوق. إن «الواحد» مستحيل على التعريف، وأنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت، منك إذا استخدمت عددًا كبيرًا من الألفاظ كائنةً ما كانت.

ننتقل الآن إلى «الشخص الثاني» الذي يسميه أفلوطين «ناوس»، ولو أنه من العسير دائمًا أن نجد لفظة (في الإنجليزية) تدل على معنى «ناوس»؛ لأن كلمة عقل لا تحمل المفهوم الصحيح للكلمة الأصلية، خصوصًا إذا ما استُعملت هذه الكلمة في فلسفةٍ دينية؛ فإذا كنا نقول إن أفلوطين وضع العقل فوق النفس، فقد نعطي بذلك فكرةً غاية في الخطأ عما أراده، ويستعمل «ما كنا Mcke nna» مترجم أفلوطين (إلى الإنجليزية) كلمتَي «مبدأ عقلي» ليدل بهما على مراد أفلوطين، لكنها تسمية فيها غرابة، ولا تصور لنا شيئًا مما يصح أن يكون موضوعًا للتقديس الديني. ويستعمل «العميد إنج» كلمة «روح»، ولعلها خير ما نستطيع من كلمات لتدل على المعنى المراد، لكن عيبها هو أنها لا تشتمل على الجانب العقلي الذي كانت له أهميته في الفلسفة اليونانية كلها بعد فيثاغورس؛ فقد

[٢] كان أوريجن Origen — الذي عاصر أفلوطين وتعلم معه الفلسفة على معلمٍ واحد — يعتقد أن الشخص الأول أعلى من الثاني، والثاني أعلى من الثالث، وهو في ذلك متفق مع أفلوطين، غير أن وجهة نظر أوريجن قد رُميت بعد ذلك بالخروج على الدين.

[٣] التاسوع الخامس، الفقرة الخامسة، فصل ١٢.

كان للرياضة وعالم المُثل وكل تفكير فيما ليس بمحسوس، جانب إلهي عند فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين، وهذه كلها تؤلف فاعلية «الناوس»، أو على الأقل فهي أقرب ما يمكن أن يصور لنا فاعليته، وقد كان هذا الجانب العقلي في ديانة أفلاطون، هو الذي أدى بالمسيحية — وخصوصًا بصاحب إنجيل القديس يوحنا — أن توحد ما بين المسيح واللوغوس (أي الكلمة)، وإذا أردنا ترجمة لكلمة لوغوس في هذا السياق، وجب ترجمتها بكلمة عقل، لكننا إن فعلنا ذلك، حيل بيننا وبين أن نعود فنستعمل كلمة عقل لندل بها على «الناوس». وسآخذ باستعمال «العميد إنج» لكلمة «روح»، مع التحفظ الآتي، وهو أن «الناوس» يحتوي في مفهومه على جانبٍ عقلي، لا تدل عليه كلمة «روح» كما تُفهَم هذه الكلمة عادة، وعلى كل حال فسألجأ في الغالب إلى استعمال كلمة «ناوس» نفسها بغير ترجمة.

يقول لنا إن «الناوس» هو صورة «الواحد»، وإنما تولد لأن «الواحد» في بحثه عن نفسه يستعمل قوة الإبصار، وهذا الإبصار هو «الناوس». وليس من اليسير تصور هذه الفكرة؛ فأفلوطين يقول إن «الكائن» الذي ليس له أجزاء قد يعرف نفسه، وفي هذه الحالة يكون الرائي والمرئي شيئًا واحدًا. وإذا تصورنا «الله» على نحو ما تصوره أفلاطون، أي على أنه يشبه الشمس، كان باعث الضوء والشيء المضاء شيئًا واحدًا. وإذا ما سِرنا في التشبيه، قلنا إن «الناوس» هو الضوء الذي يمكِّن «الواحد» من رؤية نفسه، إنه في مستطاعنا أن نعرف «العقل الإلهي» الذي ننساه بفعل من إرادتنا، ولكي نعرف «العقل الإلهي» وجب أن ندرس النفس فينا حين تقرب جدًّا في شبهها بالله، وجب أن ننحي الجسد ومعه ذلك الجزء من النفس الذي قام بتشكيل الجسد، وأن ننحي كذلك «الحس والشهوات والاندفاعات وكل ما إلى ذلك من ألوان العبث»، فما يتبقى بعد ذلك هو صورة لـ «العقل الإلهي».

إن هؤلاء الذين تملؤهم روح الله ويحركهم إلهامه، يعلمون أقل ما يعلمون أنهم يحملون في أجوافهم شيئًا أعظم، وإن لم يكن في مستطاعهم أن يقولوا ماذا عسى أن يكون ذلك الشيء. إنهم من الحركات التي تحركهم، ومن العبارات التي يتفوهون بها، يمكنهم إدراك القوة التي تحركهم، لا إدراك أنفسهم، ولا بُدَّ أن يكون حالنا من «الأسمى» شيئًا شبيهًا بهذا؛ فنحن نقف إزاءه على هذا النحو حين يكون فينا «الناوس» خالصًا. إننا نعرف «العقل الإلهي» الكامن فينا، ذلك الذي يهب «الوجود» وغيره مما هو في مستواه، ولكننا نعرف أيضًا أنه أسمى مبدأ من كل ما نعرفه ونطلق عليه اسم «الوجود»، نعرف

أنه أكمل وأعظم من كل ما عداه، نعرف أنه فوق العقل والشعور، فما دام هو واهب هذه القوى، فلا يجوز أن نخلط بينه وبينها.[٤]

وعلى ذلك فحين «تملؤنا روح الله ويحركنا بإلهامه»، فنحن لا نرى «الناوس» وحده، بل نرى كذلك «الواحد». وإذا ما اتصلنا بـ «الإلهي» على هذا النحو، عجزنا عن التدليل أو التعبير عن رؤيتنا بكلمات؛ فمثل هذا التعبير يأتي مؤخرًا، أما ساعة المس نفسها، فلا يكون لدينا قوة لإثباته، لا يكون لدينا متسع من الوقت لهذا، وإنما يجيء التدليل على رؤيتنا فيما بعد؛ فربما نعلم أننا قد مرت بنا الرؤية إذا أشرقت النفس إشراقًا مباشرًا، ومثل هذا الضوء الذي تشرق به النفس هو من عند «الأسمى»، بل هو «الأسمى». وقد نؤمن بـ «حضور الله فينا»، وذلك حين يشرق علينا الله بضوئه، فيكون برهانًا على حضوره، وعلى ذلك فالنفس التي لا تضاء بضوئه، تظل بغير رؤية، أما إن أضيئت، فإنها تحتوي على ما تنشده، وهذه هي الغاية الحقيقية التي تسعى النفس نحوها؛ أعني أن نقتبس ذلك الضوء، أن ترى الأسمى بـ «الأسمى» لا بضوء أي مبدأ آخر غيره، أن ترى «الأسمى» الذي هو في الوقت نفسه وسيلة الرؤية؛ لأن ما يضيء النفس هو نفسه الذي تريد رؤيته، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس نفسه.

لكن كيف لنا بلوغ هذا؟

بأن نبتر كل شيء.[٥]

وكثيرًا ما حدث لأفلوطين أن مارَس «النشوة الروحية» (ومعناها أن يخرج الإنسان عن حدود جسده):

«حدثت مراتٌ عدة، ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلت نفسي، وأصبحت بالنسبة لكل شيء خارجَه؛ إذ انحصرت في دخيلة نفسي، وقد شهدت عندئذٍ جمالًا باهرًا، وعندئذٍ أيقنت أكثر من يقيني في أي وقت مضى، باندماجي في النظام الأعلى، كنت عندئذٍ أحيا أشرف حياة، وأظفر باتحاد مع الإلهي، وركَّزت نفسي داخل العنصر الإلهي حين بلغت تلك الفاعلية الروحية؛ فأنا إذا ما وضعت نفسي في أعلى مقام ممكن من عالم العقل، كنت لا أزال أدنى من مكانه «الأسمى»، ومع ذلك فقد تأتي لحظة أهبط فيها من المنزلة العقلية الخالصة إلى المنزلة التدليلية، وبعد أن أقيم ما أقمت في مرتبة الإلهي، أسأل نفسي: كيف

---

[٤] التاسوع الخامس، ٣، ١٤، ترجمة ما كنا Mcke nna.

[٥] التاسوع الخامس، الفقرة ٣، ١٧.

حدث لي أن أعود فأهبط؟ وكيف جاز للنفس أن تدخل قط في الجسد، تلك النفس التي حتى وهي داخل الجسد نظل ذلك الشيء الرفيع كما قد تبين من فعلها؟»[٦]

وينتهي بنا هذا إلى «النفس»، وهي ثالث أعضاء الثالوث وأدناها منزلة؛ فالنفس وإن تكن أدنى مكانة من «الناوس» إلا أنها خالقة الكائنات الحية جميعًا، فهي التي خلقت الشمس والقمر والنجوم وسائر العالم المرئي جميعًا، وهي وليدة «العقل الإلهي». وللنفس جانبان؛ جانبٌ باطني يمس «الناوس»، وجانبٌ آخر يواجه العالم الخارجي. وهذا الجانب الثاني مرتبط بحركةٍ نازلة تولد النفس خلالها صورة، وما صورتها هذه إلا «الطبيعة» وعالم الحس؛ فلئن وحَّد الرواقيون بين «الطبيعة» و«الله»، فقد اعتبر أفلوطين الطبيعة أدنى الأفلاك؛ لأنها شيء ينبعث عن «النفس» حين تنسى النفس أن تنظر إلى أعلى تجاه «الناوس». وقد يكون هذا الكلام مؤيدًا للنظرة الغنوسطية القائلة بأن العالم المرئي شر، لكن أفلوطين لا يأخذ بهذه الوجهة من النظر، إن العالم المرئي جميل، وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما في الأمر أنه أقل خيرية من العالم العقلي، ولقد سلَّم في مناقشةٍ غاية في الإمتاع لوجهة النظر الغنوسطية بأن الكون وخالقه شر، سلَّم بأن بعض أجزاء المذهب الغنوسطي، مثل كراهية المادة، ربما يُعزى إلى أفلاطون، لكنه يعتقد أن سائر الأجزاء التي لم تُستمد من أفلاطون ليست صدقًا.

واعتراضه على الغنوسطية قسمان؛ فمن جهة هو يقول إن «النفس» حين تخلق العالم المادي، فإنما تخلقه وَفْق ما قد عَلِق بذاكرتها عن الإلهي، وليست تخلقه بسبب هبوطها؛ فهو يرى أن عالم الحس يبلغ من الكمال كل ما يمكن لعالمٍ محسوس أن يبلغه، فهو يدرك أقوى الإدراك ما في المحسوسات من جمال:

«من ذا يستطيع أن يدرك حقًّا ما في «العالم العقلي» من توافقٍ نغمي، ثم لا يستطيع — إذا كان له أي ميل إلى الموسيقى — أن يدرك ما في الأصوات المحسوسة من مثل هذا التوافق النغمي. أين هذا العالم بالهندسة أو بالحساب، الذي لا يجد متعةً في التماثل والتطابق ومبادئ النظام التي يمكن إدراكها في الأشياء المرئية؟ بل انظر إلى الصور مثلًا، فإن أولئك الذين ينظرون بحواسهم الجسدية إلى نتاج الفن في عالم التصوير، لا يرون الشيء الواحد بطريقةٍ واحدة لا ثانية لها، بل إنهم ليتأثرون أثرًا عميقًا، حين يرون في

---

[٦] التاسوع الرابع، ٨، ١.

الأشياء التي رُسمت أمام أعينهم صورًا تمثل ما هو كائن في المثال العقلي، وعلى ذلك تراهم يتذكرون الحقيقة بما يرون. وهذه هي نفس الخبرة التي عنها ينشأ «الحب»؛ فإذا ما رأى إنسان منظر «الجمال» قد تمثل في صورةٍ رائعة على أحد الوجوه، ثم انتقل عقله بفضل ما رأى انتقالًا سريعًا إلى ذلك «العالم» الآخر، فلن يعد ذلك بعثرة مسرفة للجمال في عالم الحس؛ هذا النظام الفسيح الأرجاء، هذه الصورة التي تنم عنها النجوم رغم بعدها الشاسع، فيستحيل على إنسانٍ أن يكون من بلادة الحواس وجحود القلب، بحيث لا يحمله ما يراه في دنيا الحس إلى تذكرِ ما كان رآه في العالم الآخر، وبحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ فكره هذا كله، هذا الشيء العظيم الذي نبع من مصادر العظمة؛ فإذا لم يستجب إنسانٌ لعالم الحس على هذا النحو، كان معنى ذلك أنه لم يسبر غَوْر هذا العالم، ولم يرَ قط ذلك العالم الآخر» (تاسوع ٢، ٩، ١٦).

وهناك كذلك مبرر آخر لرفض النظرة الغنوسطية؛ فالغنوسطيون يظنون أنه لا يرتبط بالشمس أو القمر والنجوم شيءٌ قدسي، بل إن هذه أشياء خلقها روحٌ شرير، وليس يتصف بأقل الخير إلا نفس الإنسان دون المدركات جميعًا، لكن أفلوطين مقتنعٌ تمام الاقتناع بأن الأجرام السماوية أجسام لكائنات مشابهة لله، أسمى من الإنسان بدرجةٍ لا تحد. ويقول الغنوسطيون: «إن النفس في أحط كائن بشري لا يعتورها فناء، وهي إلهية، أما السماوات كلها، والنجوم التي في أرجائها، فلا صلة لها إطلاقًا بـ «المبدأ الخالد»، مع أن هذه النجوم أكثر جمالًا وصفاءً من نفوس الناس» (تاسوع ٢، ٩، ٥). ووجهة نظر أفلوطين تجد لها سندًا في محاورة «طماوس»، وقد اتخذها بعض «الآباء المسيحيين»، مثل «أوريجن Origan»، وهي نظرة تجذب الخيال، وتعبر عن مشاعر توحي بها الأجرام السماوية إيحاءً طبيعيًّا، وتؤنس الإنسان في وحشته إبان وجوده في الكون الطبيعي.

وليس في تصوف أفلوطين شيء من الاكتئاب أو الكراهية للجمال، لكنه آخر معلم ديني منذ قرون طوال، ممن يمكن أن يقال عنهم مثل هذا الكلام؛ فقد أصبح الجمال، وكل أنواع المتعة المتصلة به، أصبح فيما بعد يُنسب إلى الشيطان، وراح الوثنيون والمسيحيون على السواء يُمجدون القبح والقذارة، وأخذ «جوليان المرتد» — مثله في ذلك مثل الأولياء الأورثوذكس المعاصرين — يفاخر بكثرة ما يضطرب في لحيته من كائناتٍ حية، وليس في أفلوطين شيء من هذا كله.

والمادة عنده من خلق «النفس»، وليس لها وجود واقعي مستقل، ولكل «نفس» ساعتها؛ فإن دقت لها تلك الساعة، هبطت ودخلت الجسد اللائق بها، وليس الدافع إلى

ذلك مبرر عقلي، بل هو شيء أقرب شبهًا بالرغبة الجنسية؛ فإذا ما غادرت النفس الجسد، كان لزامًا عليها أن تدخل جسدًا آخر لو كانت نفسًا آثمة؛ لأن العدالة تقتضي أن تعاقب هذه النفس الآثمة؛ فإذا قتلت أمك في هذه الحياة الدنيا، أصبحت في الحياة التالية امرأة ليقتلك ابنك (تاسوع ٣، ٢، ١٢). إنه لا بُدَّ من معاقبة الخطيئة، غير أن العقاب يقع بصورةٍ طبيعية؛ إذ يؤدي إليه القلق الناجم عن خطايا الآثم.

لكن هل نتذكر هذه الحياة بعد أن يلحق بنا الموت؟ الجواب على ذلك عند أفلوطين منطقي لا غبار عليه من هذه الناحية، لكنه جواب لا يُقرُّه عليه معظم رجال اللاهوت المحدثين؛ فالذاكرة مختصة بحياتنا الواقعة في حدود الزمان، على حين يتصف خير جوانب الحياة فينا وأصدقها بالأبدية؛ وعلى ذلك تقلُّ قدرة التذكر عند النفس شيئًا فشيئًا، كلما ازدادت قربًا من حياة الأبدية، فتنسى الأصدقاء والأبناء والزوجة نسيانًا متدرجًا، حتى نبلغ في النهاية مرحلةً لا ندري فيها شيئًا قط عن هذا العالم وما فيه، وكل ما يكون لنا عندئذٍ هو أن نتأمل العالم العقلي، لن يكون ثَمة ذاكرة تعي الحالات الشخصية ولا تعي نفسها أثناء الرؤية التأملية؛ لأن النفس ستتَّحد مع «الناوس» لكنه اتحاد لا يعني فناءها؛ فـ «الناوس» والنفس الفردية ستكونان اثنتين وواحدة في آنٍ معًا (تاسوع ٤، ٤، ٢).

وهو يخصص «الفقرة السابقة» من «التاسوع الرابع» لمناقشة فكرة الخلود.

فواضحٌ أن الجسد ليس بخالد لأنه مركبٌ من عناصر؛ وإذَن فلو كان الجسد جزءًا منا، كنا غير خالدين خلودًا تامًّا، لكن ما علاقة النفس بالجسد؟ يقول أرسطو (وهو لا يذكر اسمه ذكرًا صريحًا) إن النفس هي صورة الجسد، لكن أفلوطين يرفض هذا الرأي، على أساس أن الفعل العقلي يستحيل وقوعه إذا كانت النفس تكون أية صورة من صور الجسد. ويذهب الرواقيون إلى أن النفس مادية التركيب، لكنَّ وحدة النفس تقوم برهانًا على استحالة هذا الرأي. وفضلًا عن ذلك، فلما كانت المادة قابلة للفناء، فيستحيل عليها أن تكون هي خالقة نفسها، ولم تكن المادة لتوجد إذا لم تكن النفس قد خلقتها، وإذا لم تكن النفس موجودة، تلاشت المادة في مثل الغمض بالعين؛ فالنفس لا هي بالمادة، ولا هي بالصورة لجسدٍ مادي، إنما هي «جوهر»، و«الجوهر» أبدي، وهو رأيٌ متضمن في الدليل الذي أقامه أفلاطون على خلود الروح، معللًا ذلك بأبدية المثل، ولم يخرج الرأي من الوجود الضمني إلى الوجود الصريح إلا على يدَي أفلوطين.

وكيف يتاح للنفس أن تدخل الجسد بعد أن كانت في رفعة من العالم العقلي؟ الجواب هو أنها تدخل الجسد عن طريق الشهوة، غير أن الشهوة — وإن تكن أحيانًا وضيعة — فقد تكون شريفة نسبيًّا، فالنفس في خير حالاتها «ترغب في تنظيم الأمور تنظيمًا

يقوم على غرار ما قد شهدته في «المبدأ العقلي» (أي الناوس)». ومعنى ذلك أن النفس تتأمل عالم الجوهر الباطني، ثم ترغب في أداء شيء يجيء شبيهًا بذلك الجوهر الباطني ما استطاعت إلى الشبه سبيلًا، بحيث يكون هذا الذي تؤديه شيئًا مرئيًّا لمن ينظر إليه من الخارج، بدل الجوهر الذي كان ينظر إليه داخل — مثال ذلك (على ما أظن) منشئ الموسيقى الذي يتصور موسيقاه أولًا، ثم يرغب بعد ذلك في سماعها معزوفة على آلات الجوقة الموسيقية.

غير أن هذه الرغبة التي تحسها النفس في الخلق لها نتائج سيئة؛ فطالما كانت النفس قائمة في عالم الجوهر الخالص، ظلت غير منفصلة عن سائر النفوس التي تعيش في العالم نفسه. أما بمجرد اتصالها بجسد، وقعت عليها مهمة الإمساك بزمام ما هو دونها منزلة، وبهذه المهمة تنفصل عن سائر النفوس التي توكل إليها أجساد أخرى. وإذا استثنينا رجالًا قلائل، في لحظاتٍ قلائل، أمكن أن نقول إن النفس تصبح مغلولة في البدن، «والبدن يحيط الحقيقة بالغموض، أما هناك[٧] فكل شيء يبرز واضحًا قائمًا بذاته» (التاسوع الرابع، ٩، ٥).

وتقوم في وجه هذا المذهب مشكلة، كالتي تقوم في وجه مذهب أفلاطون، وهي مشكلة اجتناب الرأي القائل بأن الخلق كان خطأً؛ فالنفس في خير حالاتها راضية ب «الناوس»، وهو عالم الجوهر، ولو ظلت دائمًا في خير حالاتها لما خلقت شيئًا، بل لبثت تتأمل وكفى. والظاهر أن عملية الخلق لا يُلتمس لها خير عالم ممكن منطقيًّا، غير أنه نسخ من العالم الأبدي؛ ولذا ففيه الجمال الذي يكون في النسخة دون الأصل، وأوضح عبارة أوردها أفلوطين في هذا الصدد هي في «الفقرة» الخاصة بالغنوسطيين (التاسوع الثاني، ٩، ٨):

لأن تسأل: لماذا خلقت النفس الكون؟ مساوٍ لسؤالك: لماذا كان هنالك «نفس» ولماذا يخلق «الخالق»؟ وكذلك يتضمن هذا السؤال أن الأزلي له بداية، فضلًا عن أن يصور الخلق على أنه فعلٌ تم على يدَي «كائن» متغير، لا يلبث أن ينظر في شيء حتى يتحول عنه إلى سواه.

---

[٧] يستعمل أفلوطين عادةً كلمة «هناك» كما قد يستعملها المسيحي، مثل ذلك استعمالها فيما يأتي:

إن الحياة التي لا تعرف لها نهاية،
الحياة الخالية من العبرات، إنما تقع هناك.

ولا بُدَّ من هداية أولئك الذين يذهب بهم الظن هذا المذهب — ذلك إذا كانوا ممن يقبلون الهداية — لا بُدَّ من هدايتهم فيما يختص بطبيعة «الكائنات العليا» بحيث يقلعون عن الكفر بالقوى السامية، وهو كفر سرعان ما يرد على خواطرهم، مع أنه لا ينبغي أن يخطر لهم إلا الهيبة المرهوبة.

بل إنه لا مبرر لمثل هذا الهجوم فيما يختص بتدبير الكون؛ لأنه تدبيرٌ يقيم لنا برهانًا قاطعًا على عظمة «الجانب العقلي».

إن هذا «الكل» الذي خرج في صورة الحياة، ليس بناءً جاء كما اتفق بغير تحديد — كما تجيء الصور الأدنى التي يتم تكوينها داخل ذلك الكل، مما يولد ليلًا ونهارًا نتيجة لإسراف الحياة في حيويتها. إن الكون حياة فيها وحدة عضوية، وهي حياة منتجة، مركبة، شاملة لكل شيء، تنبئ عن حكمة ليس لعمقها حد يُقاس، فكيف إذَن يمكن لأي إنسانٍ أن ينكر أنها صورة واضحة، تكونت على نسقٍ جميل لـ «الكائنات الإلهية العقلية»؟ نعم هي نسخة لا أصل، ما في ذلك شك، لكن تلك هي طبيعتها في الصميم، إنها يستحيل أن تكون في وقتٍ واحد رمزًا وحقيقة، ومع ذلك فقولك عنها إنها نسخةٌ ناقصة، قولٌ باطل؛ لأنها نسخة لا ينقصها شيء أبدًا مما كان يمكن أن يشتمل عليه بناء طبيعي أريد به أن يكون تصويرًا جميلًا (للأصل العلوي).

لقد كان يتحتم أن تجيء هذه الطبيعة صورة للأصل — ولو أنها صورة لم تجئ عن عمد ومحاولة — ذلك لأن «الكائن العقلي» يستحيل عليه أن يكون آخر الكائنات، بل لا بُدَّ أن يكون له «فعل» مزدوج؛ أحدهما داخل نفسه، والآخر خارج عن نفسه؛ وإذَن فلا بُدَّ أن يجيء شيءٌ متأخر في الزمن عن الكائن الإلهي؛ لأنه لا يعجز عن سلخ جانب من نفسه وقذف أسفله إلا كائن تنتهي عنده كل ضروب القوة.

ولعل هذا أن يكون خير رد على الغنوسطيين، مما يمكن استخلاصه من مبادئ أفلوطين. ولقد ورث اللاهوتيون المسيحيون هذه المشكلة عينها، ولو أنها عندهم لبست ثوبًا لغويًّا يختلف قليلًا عما لبسته عند أفلوطين، فهم كذلك قد رأوا من الصعب عليهم أن يعللوا الخلق دون أن يسلموا بالنتيجة التي تحيد بهم عن جادَّة الدين، وهي أنه قد كان يعوز «الخالق» شيء قبل أن يقوم بعملية الخلق، لا بل إن المشكلة بالنسبة لهم، أصعب منها بالنسبة لأفلوطين؛ لأنه كان في وسع أفلوطين أن يقول إن طبيعة «العقل» قد جعلت الخلق شيئًا لا مندوحة عن وقوعه، على حين أنه من وجهة نظر المسيحي، قد جاء العالم نتيجة لممارسة الله لإرادته الحرة التي لا يقف في سبيلها شيء.

لقد كان لأفلوطين إدراكٌ غاية في القوة لنوع من الجمال المجرد؛ فهو حين يصف موضع «العقل» في مكانٍ متوسط بين «الواحد» و«النفس» تراه فجأةً يتدفق في بلاغةٍ نادرة فيقول:

«إن «العليَّ» في سيره قُدمًا، لا يمكن أن يُحمَل على أداةٍ لا نفس فيها، بل لا يمكن حمله على «النفس» مباشرة، بل لا بُدَّ أن تسبقه البشائر الرائعة الجمال؛ فـ «الملك العظيم» في موكبه تتقدمه حاشية ممن هم أدنى منه، ثم تظل الصفوف تتدرج عظمة وعلوًّا صفًّا بعد صف، بحيث تزداد جلالًا كلما دنت من جلاله، ويجاوره في الموكب جوارًا مباشرًا جماعته التي خصها بالشرف، وأخيرًا ينتهي هذا الموكب الفخم بأفخم ما فيه؛ إذ يبدو فجأةً «الملك العلي» بنفسه، وعندئذٍ يلقي الجميع بأنفسهم طرحى على الأرض أمامه رافعين له الدعاء، ما عدا أولئك الذين اكتفوا بمشاهدة المنظر الذي سبق قدومه، ومضوا بعد ذلك في سبيلهم» (التاسوع الخامس، ٥، ٣).

وهنالك «فقرة» عن «الجمال العقلي» تعبر عن شعورٍ شبيه بهذا تمامًا (التاسوع الخامس، ٨) جاء فيها:

لا شك في أن الآلهة جميعًا لهم من الجلال والجمال ما يقصر دونه الكلام، وما الذي جعلهم هكذا؟ إنه «العقل»، وخصوصًا «العقل» الذي يعمل داخل كيانهم (وهم الشمس والنجوم الإلهية) عملًا ينتهي إلى شيءٍ مرئي …

إن «الحياة المسترخية» تجدها «هناك»، والصدق بالنسبة لهذه الكائنات الإلهية هو الأم وهو المرضعة، وهو الوجود وهو القوام؛ فتلك الكائنات الإلهية ترى كل ما له وجود صحيح — ما ليس في طريق التكون — ثم هي ترى أنفسها رؤيةً كاملة؛ لأن كل موجود يشف عن نفسه، لا شيء معتم ولا شيء نافر، إن كل شيء ناصع الوضوح لكل شيءٍ آخر، عرضًا وعمقًا؛ فالضوء يسري خلال الضوء، وكلٌّ منها يحتوي على كل شيء في داخل نفسه، وهو في الوقت نفسه يرى كل شيء في أي شيء منها، بحيث يرى الكل أينما وجه البصر، وكل شيء فرد فيه كل شيء آخر، ولكل شيءٍ مجد لا ينتهي، إن كل كائن عظيم، الصغير من الكائنات عظيم، فالشمس «هناك» هي النجوم كلها، وكل نجمة كذلك هي سائر النجوم والشمس جميعًا، فبينما لكل شيء خصيصة غالبة عليه تشكل وجوده بحيث يباين سائر الأشياء، ترى كل شيء منعكسًا على مرآة أي شيء.

ويعتقد أفلوطين — كما يعتقد المسيحيون — أنه فضلًا عما في العالم من نقص لم يكن عنه محيص بحكم كونه صورة لا أصلًا، ففيه كذلك شرٌّ أكثر إيجابًا من ذلك، وهو

الشر الذي ينجم عن الخطيئة، والخطيئة نتيجة للإرادة الحرة، التي يعتقد فيها أفلوطين معارضًا بذلك الجبريين، ومعارضًا بها كذلك المنجمين بوجهٍ أخص؛ فلئن لم يجد في نفسه الشجاعة التي ينكر بها صحة التنجيم إنكارًا مطلقًا، إلا أنه حاول أن يحده بحدود، بحيث يجعل ما يبقى عليه منه غير متعارض مع الإرادة الحرة، وهو يقف نفس الموقف من السحر؛ فهو يقول إن الرجل الحكيم بمنجاة من قوة الساحر، ويروي فورفوريوس أن فيلسوفًا منافسًا لأفلوطين، حاول أن ينال منه (من أفلوطين) بفعل السحر الخبيث، لكن نفثات السحر ارتدت إلى فاعلها، لما كان يتمتع به أفلوطين من قدسية وحكمة. ولقد كان فورفوريوس كما كان أتباع أفلوطين جميعًا، أكثر اعتقادًا في الخرافة مما كان هو؛ إذ الاعتقاد في الخرافة عنده قد بلغ أدنى حد ممكن في ذلك العصر.

فلنحاول الآن أن نلخِّص ما كان للمذهب الذي بشَّر به أفلوطين من حسنات وسيئات، ذلك المذهب الذي قبله اللاهوت المسيحي من حيث الأساس؛ إذ قبل منه ما كان متسقًا وعقليًّا؛ فهنالك أولًا وقبل كل شيء ترى أفلوطين يبني ما زعم أنه ملاذ آمن يمكن أن تأوي إليه الآمال والمثل العليا، وهو بناء — فضلًا عن ذلك — ينطوي على بذل مجهول خلقي وعقلي معًا؛ فقد أوشكت المدنية الغربية على الدمار التام في القرن الثالث، وفي القرون التي تلت غزوة البرابرة، ومن حسن الحظ أنه بينما كاد اللاهوت أن يكون هو الوحيد الباقي من أوجه النشاط العقلي، لم يكن المذهب المقبول (وهو مذهب أفلوطين) خرافيًّا خالصًا، بل كان مذهبًا يحتفظ — ولو أنه كان أحيانًا يدس ما يحتفظ به تحت أطباقٍ عميقة — يحتفظ بتعاليم كانت تحتوي على كثير من نتاج العقل اليوناني، وعلى كثير من الإخلاص الخلقي الذي نألفه في الرواقيين وفي أتباع الأفلاطونية الجديدة؛ فقد تمهَّد بذلك السبيل لظهور الفلسفة الإسكولائية، كما تمهد السبيل بعدئذٍ — إبان النهضة — إلى العودة إلى دراسة أفلاطون من جديد، دراسة كانت للناس حافزًا، ومن دراستهم لأفلاطون تفرَّعت دراستهم لسائر الأقدمين.

على أن فلسفة أفلوطين من جهةٍ أخرى كانت لها سيئة، وهي تشجيعها للناس على التوجه بأنظارهم إلى الداخل أكثر مما يتوجهون بها إلى الخارج؛ فنحن إذا ما نظرنا إلى الداخل رأينا «ناوس» وهو عنصرٌ إلهي، على حين أننا إذا نظرنا إلى الخارج، رأينا نقائص العالم المحسوس، وهذا الضرب من ضروب النظر الذاتي، قد جاء نتيجة لتطورٍ تم على درجاتٍ متتابعة، فأنت تصادفه في مذاهب فيثاغورس وسقراط وأفلاطون، كما تصادفه كذلك عند الرواقيين والأبيقوريين، لكنه كان بادئ ذي بدء تفكيرًا عقليًّا أكثر منه

مزاجًا خلقيًّا، ولبث أمدًا طويلًا عاجزًا عن قتل روح التطلع العلمي، ولقد رأينا فيما سلف كيف سافر بوزيدونيوس — حوالي سنة ١٠٠ق.م. — إلى إسبانيا وإلى الساحل الأطلسي من أفريقيا، لكي يدرس حركات المد والجزر، غير أن النظرة الذاتية أخذت شيئًا فشيئًا تغزو مشاعر الناس كما غزت مذاهبهم الفكرية سواءً بسواء، فبطل بعدئذٍ التماس العلم، وأصبحت الفضيلة هي وحدها ذات الأهمية، وكانت الفضيلة — كما تصورها أفلاطون — تحتوي على كل ما كان إذ ذاك مستطاعًا من ضروب الإنتاج العقلي، لكنها في القرون التالية أخذت في رأي الناس تبعد عن ذاك تدريجًا، بحيث أصبحت لا تشمل إلا على الإرادة الفاضلة، ولم تعد رغبة في فهم العالم الطبيعي، ولا في إصلاح أنظمة الحياة البشرية، ولم تنجُ المسيحية من هذا العيب في تعاليمها الأخلاقية، ولو أنه من الوجهة العملية، قد جاءت العقيدة في أهمية نشر الديانة المسيحية، بمثابة الهدف الذي يمكن للفاعلية الأخلاقية أن تسعى نحو بلوغه؛ وبهذا لم تعد تلك الفاعلية الأخلاقية محصورة في الوصول بنفس صاحبها إلى مرتبة الكمال.

إن أفلوطين نهاية وبداية في آنٍ معًا؛ هو نهاية بالنسبة لليونان، وهو بداية بالنسبة للعالم المسيحي. ولقد كان يجوز لمذهبه أن يصادف قبولًا في العالم القديم الذي أنهكته قرون متتابعة من خيبة الأمل، وأعياه اليأس، لكن ذلك المذهب إن يصادف القبول عندئذٍ لا يكون حافزًا إلى الطموح، أما بالنسبة للعالم المتبربر الذي كان أغلظ طبعًا من العالم القديم، فقد كانت تعاليم أفلوطين نافعة حيث حلت؛ لأن ذلك العالم المتبربر كان فياضًا بالنشاط، فكانت الحالة تتطلب شكيمة تلجم ذلك النشاط الفائض، أكثر مما تتطلب حافزًا يستزيد منه، والشر القائم الذي ينتظر المقاومة حينئذٍ هو الوحشية لا الخمود. وكان الفلاسفة المسيحيون في آخر عصور روما هم الذين قاموا بمهمة نقل ما بقي حيًّا من فلسفة أفلوطين.


هنداوي